DAVID GRAEBER

Posibilidades

Ensayos sobre jerarquía, rebelión y deseo

TRADUCCIÓN DE DAMIÁN QUEIROLO

DAVID GRAEBER

Posibilidades

Ensayos sobre jerarquía, rebelión y deseo

TRADUCCIÓN DE DAMIÁN QUEIROLO

Bellaterra Edicions
Serie General Universitaria

Diseño de la colección: Dani Rabaza (Münster Studio)
Diseño original: Joaquín Monclús
Ilustración de cubierta: Dani Rabaza

Título original: *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*
Título: *Posibilidades. Ensayos sobre jerarquía, rebelión y deseo*

Traducción de Damián Queirolo

© David Graeber, 2007
© AK Press, 2007
© Bellaterra Edicions (Cultura21, SCCL), 2025

KULT COOP

Bellaterra Edicions (Cultura21, SCCL)
C. de la Foneria, 5-7, bajos, 08243 Manresa
www.bellaterra.coop

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 979-13-87639-19-8
Déposito Legal: B 10661-2025

Impreso por Elias Porter, Buenos Aires - Argentina

Índice

Introducción 9

1. Modales, diferencia y propiedad privada
Materiales para una teoría general de la jerarquía 23

2. La noción de consumo
Deseo, fantasmas y estética de la destrucción desde la Edad Media hasta la actualidad 71

3. Transformar los modos de producción a la inversa
Por qué el capitalismo es una transformación de la esclavitud (versión corta) 101

4. El fetichismo como creatividad social
Los fetiches como dioses en proceso de construcción 129

5. Zona provisionalmente autónoma
El Estado fantasma en Madagascar 177

6. Bailando con cadáveres
Una interpretación del famadihana (en Arivonimamo, Madagascar) 205

7. Amor mágico y moralidad política en el Madagascar central, 1875-1990 253

8. Opresión 289

9. El crepúsculo del vanguardismo 339

10. La teoría social como ciencia y utopía
¿Tiene todavía algún sentido la perspectiva de una teoría sociológica general en la era de la globalización? 353

11. Occidente nunca existió
La democracia surge de los espacios intermedios 373

12. Sobre la fenomenología de las marionetas gigantes
Escaparates rotos, frascos de orina imaginarios y el rol cosmológico de la policía en la cultura estadounidense 425

Bibliografía 477

Introducción

Decidí llamar a esta compilación de ensayos *Posibilidades* porque la palabra engloba mucho de lo que originalmente me inspiró a convertirme en antropólogo. Me sentí atraído por esta disciplina porque abre ventanas a otras formas posibles de existencia social humana; porque sirve como un recordatorio constante de que la mayor parte de lo que asumimos como inmutable ha sido, en otros tiempos y lugares, organizado de manera muy diferente y, por lo tanto, que las posibilidades humanas son en casi todos los sentidos mayores de lo que por lo general imaginamos. La antropología también nos brinda nuevas perspectivas posibles sobre problemas que nos son familiares: formas de pensar sobre el ascenso del capitalismo desde la perspectiva del África occidental, las costumbres europeas desde la perspectiva del Amazonas o, en este sentido, las máscaras del África occidental o del Amazonas desde la perspectiva de los festivales chinos o del carnaval europeo medieval.

Una característica común de los ensayos reunidos en este libro es que están pensados para mantener abiertas las posibilidades. No son, en ningún sentido, un intento de crear una gran teoría única sobre algo, y mucho menos una gran teoría única sobre todo. Más bien veámoslos como un intento de poner en práctica parte del pluralismo que defiendo en los mismos.

A menudo sostengo que (al menos como problema teórico) la inconmensurabilidad está muy sobrevalorada. Tomemos a dos personas cualesquiera, incluso de la misma familia o comunidad, y es probable

que encontremos media docena de perspectivas inconmensurables. Ninguno de nosotros se entiende del todo con los demás. En la práctica, el hecho de que no nos entendamos rara vez impide que vivamos juntos, trabajemos juntos o nos amemos, y a menudo es realmente beneficioso cuando, por ejemplo, la gente se une para resolver un problema práctico común. Es precisamente cuando comenzamos a imaginar que, de alguna manera, el mundo se crea a partir de las descripciones que hacemos de él cuando la inconmensurabilidad se convierte en un dilema casi existencial. Es evidente que el mundo no se crea en realidad a partir de las descripciones que hacemos de él, como la mayoría de nosotros nos vemos obligados a reconocer ocasionalmente cuando algún aspecto del mundo que no habíamos incluido en nuestras descripciones de repente se las arregla para golpearnos en la cabeza (a veces en sentido figurado, a veces no). Este libro, por tanto, pretende reunir una serie de perspectivas diferentes, y a veces hasta inconmensurables, sobre un mundo muy real. Las une, sobre todo, el compromiso con la idea de que ese mundo podría ser muy diferente de lo que es, pero también las une, quizá, la creencia de que a fin de cuentas, la combinación de rabia y curiosidad, de juego intelectual y placer creativo que se requiere para elaborar cualquier pieza valiosa de teoría social crítica en parte también participa de los poderes que podrían transformar ese mundo en algo mejor. Entonces, lo que une a estas perspectivas es un ideal utópico.

La estructura del volumen, dividida en tres partes, es en buena medida autobiográfica. La primera parte, titulada «Algunas reflexiones sobre los orígenes de nuestra situación actual», representa el tipo de trabajo que estaba realizando en la década de 1980 en la escuela de posgrado de la Universidad de Chicago. Gran parte surge de la investigación sobre los orígenes del capitalismo. Sin embargo, como mi antiguo mentor Marshall Sahlins nunca ha dejado de señalar, el capitalismo ya ha desempeñado un papel sustancial en la configuración de nuestros supuestos fundamentales sobre la naturaleza de los seres humanos, los deseos humanos y las posibilidades mismas de las relaciones sociales humanas, por ende, todos estos ensayos son, por necesidad, al mismo tiempo reflexiones sobre esas cuestiones más amplias.

Empecé a tratar de desentrañar algunas de estas cuestiones en mi trabajo de fin de máster presentado en 1987, del que aparece una versión mucho más breve y actualizada en el capítulo 1. Este ensayo, que aparentemente trata sobre la historia de los modales, tiene una curiosa historia en sí mismo. Poco después de terminarlo, el sociólogo francés

Pierre Bourdieu estaba de visita en el departamento de antropología de la Universidad de Chicago. Bourdieu estaba entonces en la cima de su popularidad y todo el mundo quería conocerlo, pero estaba mucho más interesado en hablar con los estudiantes que con el profesorado, ya que, como comentó más tarde a algunos de nosotros «con los estudiantes se pueden discutir ideas. Tus colegas lo único que quieren es matarte». Anunció el horario en el que estaría disponible y, durante varios días antes, había una hoja de inscripción en la puerta. Yo era demasiado tímido para poner mi nombre en ella. Resultó que casi todos los demás también lo eran. A última hora de la tarde de la visita de Bourdieu, mi amiga Becky bajó al salón de estudiantes después de pasar una hora hablando con él y me aseguró que, en serio, Bourdieu era extremadamente amable y fácil de tratar y, no solo eso, todavía quedaba un hueco libre al final. Me acerqué, anoté mi nombre y finalmente acabé acompañándolo hasta su hotel hablando sobre los modales. Me dijo que el tema le resultaba fascinante. Bourdieu me pidió una copia de mi artículo y al día siguiente me llamó para anunciarme que el argumento le parecía sumamente original y me instó a que hiciera una versión más breve para publicarla en Francia.

El problema, como pronto se vio, fue que resultó muy difícil abreviarlo (era un argumento intrincado y enredado), y aunque ambos estuvimos de acuerdo en que lo mejor era que nos sentáramos juntos y lo revisáramos, nunca logré reunir el dinero para viajar a París y hacerlo. En realidad, fue un excelente ejemplo del tipo de mecanismos de reproducción de la clase social en el ámbito académico a los que el propio Bourdieu dedicó tanto tiempo: no parecía una coincidencia que yo, uno de los pocos estudiantes del departamento procedente de una familia de clase trabajadora –a pesar de los infinitos honores formales– nunca parecía poder conseguir ninguno de los fondos universitarios o externos que mágicamente parecían aparecer para aquellos cuyos padres eran médicos, abogados o académicos. (Es cierto que el propio Bourdieu sugirió una vez que podría conseguir dinero en cuanto llegara a París, pero esto resultó ser un ejemplo de otro de sus principios: que el prestigio intelectual no garantiza en absoluto el poder académico. Personas de dentro me aseguraron que no estaba en posición de garantizar que el dinero realmente apareciera).

Finalmente, más de una década después, publiqué una versión resumida del ensayo sobre los modales en *Comparative Studies in Society and History*. Pocos parecen haberlo apreciado, en buena medida, creo, porque

se me escapó de las manos, ya que no era exactamente ni antropología ni historia. Para entonces, yo ya había perdido el contacto con Bourdieu. Pero cuatro años después, en el apogeo del movimiento por la justicia global, de repente estuvimos muy cerca de restablecer el contacto.

Bourdieu ya se había involucrado en un proyecto llamado Raisons d'Agir, cuyo objetivo era crear alianzas entre académicos, activistas y sindicatos radicales. Al parecer, Bourdieu llevaba algún tiempo intentando, sin mucho éxito, localizar a académicos en Estados Unidos que participasen en proyectos análogos y acababa de enterarse de mi trabajo con la Direct Action Network de la ciudad de Nueva York. Había recibido un mensaje de un intermediario en el que me decía que debía prepararme para una llamada telefónica de Bourdieu el 11 de septiembre. Desafortunadamente, era el 11 de septiembre de 2001. Yo vivía en Manhattan en ese momento y, por supuesto, debido a la destrucción de las Torres Gemelas, las líneas telefónicas no funcionaban. No entendía muy bien por qué Bourdieu nunca me llamó después, pero finalmente me enteré de que entonces ya estaba bastante enfermo. Murió de cáncer poco después.

Pero me estoy adelantando.

Siempre he creído que aquel artículo sobre los modales tenía argumentos importantes. No es solo un artículo sobre los modales y sobre lo que Bourdieu sin duda llamaría el *habitus* del individualismo posesivo, esos hábitos profundamente interiorizados para pensar y sentir sobre el mundo, hábitos que se desarrollan cuando las personas se acostumbran, incluso sin darse cuenta, a ver todo lo que les rodea principalmente como propiedad comercial real o potencial. También es una reflexión sobre la naturaleza misma de la jerarquía, sus elementos más fundamentales y sobre cómo formas de resistencia tan sutiles como el lenguaje soez, las juergas y los hábitos de higiene personal aparentemente dudosos la desafían y refuerzan simultáneamente. Si bien no lo escribí con una motivación explícitamente política, siempre me pareció que las implicaciones políticas eran bastante claras (aunque también complejas e infinitamente discutibles) y he tratado de resaltarlas un poco más en la versión actual.

Los otros tres ensayos de la primera parte se escribieron más tarde, pero abordan muchos de los mismos temas, con implicaciones políticas, por lo general, mucho más explícitas. El ensayo sobre el consumo es nuevo, pero fue concebido durante los días solitarios en que escribía mi tesis a principios de la década de 1990. La Universidad de Chicago

no brinda ningún tipo de apoyo a quienes están en la etapa de escritura, así que durante varios años pasé gran parte de mis horas del día trabajando en los préstamos interbibliotecarios y en varios empleos ocasionales, tratando de hacer mi propio trabajo de investigación por las noches e ignorando el hecho de que mis dientes se estaban cayendo debido a la falta de cuidado dental, ya que mis asesores académicos (en su mayoría) me evitaban cuidadosamente. Una de las grandes ventajas de mi trabajo en la biblioteca (además de tener compañeros por lo general encantadores: siempre recordaré especialmente a Gail y Willie) era que mi supervisor estaba en un edificio diferente así que me las arreglaba periódicamente para esconderme en las estanterías de Regenstein y aprovechar media hora aquí y allá para impregnarme de libros inusuales que de otra manera nunca habría encontrado. Fue allí donde descubrí por primera vez *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* de Colin Campbell, sin duda la obra más creativa e interesante de la generalmente bastante aburrida literatura de antiguos personajes de la contracultura convertidos en prósperos profesores de clase media que intentaban demostrar por qué, a pesar de su existencia orientada al consumo, en realidad no se habían vendido. El libro era brillante, pero de alguna manera estaba claramente equivocado. Eso me molestó. Sentí que había algo importante que decir al respecto, pero no sabía qué.

Fue por aquel entonces cuando un día regresaba de mi trabajo en la biblioteca a mi oficina en el departamento de antropología en Haskell Hall, cuando pasé junto a unas cuantas ambulancias y coches de policía, y me enteré de que Iouan Couliano, un historiador de las religiones rumano había sido asesinado en el tercer piso de Swift, el edificio contiguo al nuestro. (Un hombre con una pistola con silenciador le había disparado desde el cubículo contiguo al baño de hombres en el tercer piso. Al día siguiente en mi trabajo, me enteré de que la biblioteca, al enterarse de la noticia, había entrado inmediatamente en acción enviando a alguien a recoger todos los libros de la biblioteca de su oficina antes de que fueran confiscados por la policía como posible evidencia). Fueron dos años desafortunados para los historiadores de la religión de la Universidad de Chicago nacidos en Rumanía: Mircea Eliade había muerto el año anterior, tras lo cual su biblioteca se incendió misteriosamente. En cualquier caso, decidí, como una especie de homenaje, leer el último libro de Couliano, *Eros y magia en el Renacimiento*, y rápidamente decidí que, si bien era descaradamente sensacionalista, de alguna manera también era importante y complementaba a Campbell. Pensé

que comprender la conexión seguramente proporcionaría una clave para entender lo que siempre había encontrado tan problemático acerca del culto al «consumo», tan frecuente en los estudios culturales y las teorías similares, tan de moda de la época.

De ahí la génesis de la idea. Sin embargo, recién cobró forma algunos años después, cuando leí la recién traducida obra de Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* y me di cuenta de que Couliano debía haber copiado casi todas sus ideas centrales de un filósofo italiano entonces desconocido al que, sin embargo, casi nunca citó, salvo en un par de notas a pie de página bastante sarcásticas en las que por casualidad no estaba de acuerdo con él. (No digo, sin embargo, que debamos añadir a Agamben a la lista de sospechosos: parece bastante evidente que Couliano fue asesinado por la policía secreta rumana). Terminé juntando las piezas para un panel llamado «Las nuevas palabras clave: desenmascarando los términos de una ortodoxia emergente», coorganizado con Lauren Leve, en las reuniones de la Asociación Estadounidense de Antropología de 2003.

Los ensayos de la primera parte, por lo tanto, tuvieron períodos de incubación radicalmente diferentes. El artículo sobre el capitalismo y la esclavitud, por ejemplo, se inspiró originalmente en la estrecha relación entre la esclavitud y el trabajo asalariado que observé en Madagascar y que luego, mientras escribía mi tesis, volví a observar en documentos sobre Madagascar del siglo XIX. Con el tiempo, comencé a darme cuenta de que Madagascar no era un caso único: los contratos de trabajo asalariado parecen haberse desarrollado a partir de la institución de la esclavitud en muchas épocas y lugares, desde la antigua Grecia hasta las ciudades-Estado mercantiles malayas y swahili del Océano Índico. Históricamente, creo que se puede decir que el trabajo asalariado, al menos considerado como un acuerdo contractual, surgió de la esclavitud, un punto que tengo la intención de explorar con mayor detalle en otro lugar. Sin embargo, este argumento en particular solo se cristalizó cuando conocí a Immanuel Wallerstein en Yale y comencé a lidiar con los puntos más finos del análisis de los sistemas-mundo.

El ensayo sobre el fetichismo, por último, fue escrito originalmente para formar parte del último capítulo de mi libro *Hacia una teoría antropológica del valor*, pero tuve que recortarlo por cuestiones de espacio. Una vez más, se remonta a una fascinación que sentí durante mi posgrado: en este caso, por el trabajo de William Pietz, un trabajo que inmediatamente me pareció importante, aunque me llevó casi una década

descubrir por qué. Este último ensayo también es el primero en alejarse de los orígenes del capitalismo en la Europa medieval y moderna para comenzar a analizar África y algunas de las cuestiones sobre la autoridad que dominan la segunda parte.

Esta segunda parte, «Zona autónoma provisional: dilemas sobre la autoridad en la Madagascar rural», consiste en ensayos escritos y reescritos a lo largo de la década siguiente a que realicé mi investigación en el área que rodea la ciudad de Arivonimamo, en la provincia de Antananarivo, entre 1989 y 1991. La mayoría de ellos se ocupan ostensiblemente de cuestiones antropológicas de larga data, como la magia, la brujería, el parentesco y los rituales funerarios. Aun así, creo que las implicaciones políticas son bastante claras. Lo que une a todos ellos es que, en definitiva, son reflexiones sobre la naturaleza de la autoridad.

Debo explicar que durante mucho tiempo me consideré anarquista. Creo que esto viene de manera bastante natural por la forma en la que fui educado. Esto no significa que mis padres fueran anarquistas. Más bien, digo esto porque siempre me ha parecido que casi cualquiera que crea que el anarquismo es una filosofía política viable –que sería posible tener una sociedad sin Estados ni clases, basada en principios de asociación voluntaria, autoorganización y apoyo mutuo– es probable que piense que no sería una mala idea. Si la mayoría de la gente tiene un problema con el anarquismo (es decir, aquellos que realmente tienen una idea clara de lo que es el anarquismo) no es porque no piensen que sea una visión atractiva, sino porque se les ha enseñado a asumir que una sociedad así no sería posible. Nunca me enseñaron esto. Crecí en una familia de radicales de izquierda de los años treinta: mi padre había luchado en España, mi madre había sido la protagonista femenina del famoso musical obrero Pins & Needles. Como tantos estadounidenses que se politizaron en la década de 1930, primero se sintieron atraídos por el Partido Comunista, pero luego rompieron con él. Aunque no éramos en absoluto prósperos (mi padre trabajaba haciendo litografía offset, una ocupación que nunca fue especialmente lucrativa; luego perdió la mayor parte de su pensión cuando la industria se vino abajo en la época de su jubilación), crecí en una casa llena de libros e ideas y, más aún, en un ambiente lleno de conciencia de las posibilidades humanas. Mi padre, por ejemplo, había sido conductor de ambulancias para las Brigadas Internacionales en España durante la guerra. Estaba destinado en Barcelona y, por tanto, había tenido la oportunidad de vivir durante algún tiempo en un lugar sin Gobierno formal y

en condiciones de control obrero. Aunque, por supuesto, los Internacionales recibieron una intensa propaganda contra los anarquistas, él mismo quedó muy impresionado con sus conocidos (incluido el *sanitario*, el médico asignado a su ambulancia, de quien se hizo muy amigo) y se indignó profundamente por la represión de la revolución por parte del Gobierno republicano. En su vida posterior, desarrolló una fascinación por el papel moneda de emergencia emitido por los municipios y colectividades locales durante la guerra, e incluso publicó un ensayo académico sobre el papel moneda anarquista en España, tal vez el único que existe. (En este momento, sobre el escritorio que tengo cerca, hay una placa de «mención honorífica» de alguna sociedad numismática por el ensayo, fechado en 1972. Escribieron mal su nombre). De todos modos, nunca me enseñaron a ver el anarquismo como una quimera. Entre mis padres y sus amigos, siempre se lo consideró al menos como una filosofía política viable. Como resultado, supongo, era casi inevitable que acabara por abrazarla. Sin embargo, al menos en los años ochenta, mi compromiso siguió siendo principalmente un compromiso de principios. En ocasiones hice pequeños esfuerzos por involucrarme en la política anarquista, pero casi invariablemente terminé decepcionado, al encontrar que el movimiento en gran parte estaba dominado por ególatras pendencieros, cada uno de los cuales parecía comportarse como un partido sectario de un único miembro, sin casi ningún sentimiento de comunidad. En este sentido, creo que tuve mala suerte: en aquella época existían núcleos de auténtica comunidad, pero yo nunca me topé con ninguno. Resulta irónico, pues, que después de buscar durante un tiempo un lugar donde pudiera desarrollar mi trabajo de investigación, acabara por llegar a un lugar en el que el Estado había dejado de existir, y durante mucho tiempo ni siquiera me di cuenta de ello. El primer ensayo de la segunda parte, «Zona autónoma provisional: o el Estado fantasma de Madagascar» describe algo de esta situación.

Los demás ensayos de la segunda parte tratan, como digo, sobre la autoridad. Aunque la mayoría de la gente que conocí en Madagascar era notablemente eficaz en su resistencia a la mayoría de las formas de autoridad impuesta (de hecho, se habían rebelado tanto contra las cosas que consideraban más repugnantes en el antiguo régimen colonial que habían reorganizado gran parte de su vida cotidiana para evitarlas), difícilmente se podría describir la sociedad que observé como igualitaria. Había antiguas divisiones de estatus. La población donde yo vivía estaba dividida entre los descendientes de los andrianos o «nobles», antiguos

súbditos libres del Reino de Imerina, y los descendientes de sus antiguos esclavos. Había ricos y pobres. Los ricos no eran tal vez tan ricos, sobre todo en el campo, y la mayoría de la gente era más o menos igual de pobre, pero las divisiones se sentían profundamente. Y por supuesto, había divisiones aún más elementales dentro de las familias o de las pequeñas comunidades, aunque estas últimas a menudo estaban curiosamente entrelazadas con lo que de otro modo parecerían principios igualitarios. Los ancianos tenían autoridad sobre los más jóvenes pero, como casi todo el mundo insistiría, se debía a que de todas las personas de una comunidad, los ancianos eran los menos inclinados a actuar como lo que consideraríamos «líderes». Los hombres, en la mayoría de los contextos, tenían más autoridad que las mujeres, pero en buena medida porque se los consideraba menos inclinados a dar órdenes a otras personas. Todos los ensayos de la segunda parte tienen como objetivo explorar estas aparentes paradojas de una manera u otra, basándose en el supuesto antropológico tradicional de que para comprender verdaderamente algo (en este caso, la naturaleza esencial de la autoridad), es mejor examinar sus manifestaciones que nos resultan menos familiares.

Esta sección acaba con un ensayo inédito titulado «Opresión», que lleva el argumento sobre la naturaleza de la autoridad aún más lejos esgrimiendo que el concepto antropológico tradicional de relativismo cultural, tal como por lo general se aplica, trata en realidad del hecho de ser relativista sobre todo *excepto* sobre las estructuras de autoridad. En su lugar, propongo la etiqueta un tanto torpe de relativismo dialógico: uno que comienza observando que, si bien lo que las autoridades tradicionales tienen que decir sobre la naturaleza de la verdad, la belleza o la naturaleza humana puede variar enormemente de una cultura a otra, no hay ningún lugar en la Tierra donde las autoridades tradicionales no sean cuestionadas en absoluto, y las formas en que las personas las cuestionan tienen mucho más en común de lo que la mayoría de nosotros jamás hubiéramos esperado.

La tercera sección, «Acción directa, democracia directa y teoría social», parte de mi participación en el movimiento por la justicia global, a comienzos de la década del 2000. En ese momento trabajaba en la Universidad de Yale y, aunque en teoría era anarquista, no tenía casi ninguna participación en ningún tipo de organización. Mi principal contribución a la vida política estadounidense en ese momento de mi vida fue como comentarista cultural ocasional para la revista izquierdista de Chicago *In These Times*, donde mi principal logro hasta entonces había

sido un ensayo sobre las implicaciones subversivas de *Buffy la cazavampiros*. (En realidad, todavía estoy muy orgulloso de eso. Ese ensayo fue, y creo que se ha establecido, como el primer ensayo escrito por un académico sobre el tema de *Buffy la cazavampiros*. ¡Yo inventé los estudios de Buffy! Me valió una breve mención en *Entertainment Weekly*, pero difícilmente podría considerarse una contribución significativa a la vida política estadounidense).

Hasta que un día, en noviembre de 1999, después de haber terminado la última conferencia de una clase llamada «Poder, violencia y cosmología», salí a buscar un periódico y vi el titular que decía que se había declarado la ley marcial en Seattle.

Yo estaba tan desconcertado como cualquiera. Al día siguiente recibí un correo electrónico de Joe Knowles, mi editor en *In These Times*. «Eres anarquista», escribió (o tal vez no usó exactamente esas palabras), «¿crees que podrías averiguar quiénes eran esos chicos con máscaras negras que rompían escaparates? ¿De qué se trata? ¿Eran agentes provocadores? ¿O eran realmente anarquistas?». En poco tiempo, estaba reuniendo toda la información que podía conseguir sobre el anarquismo contemporáneo y descubriendo que, en esos años en los que no prestaba atención, el movimiento que siempre deseé que existiera realmente había surgido. Poco después, aparecí con mi amigo Stuart en las acciones contra el FMI en Washington en abril de 2000 y me involucré en la sección de la ciudad de Nueva York de Direct Action Network. Pronto, me convertí en un habitual de las reuniones de la red, ayudando a organizar acciones y asistiendo a un sinfín de cursos de formación sobre el arte de la facilitación y el consenso.

Durante los primeros dos años en los que participé en la Direct Action Network no escribí nada al respecto, a menos que contemos los comunicados de prensa, los llamados a la acción y los informes para *In These Times*. Cuando comencé a participar, nunca tuve la intención de que mi participación fuera parte de un proyecto de investigación. Sin embargo, la experiencia de trabajar en grupos basados en el consenso desencadenó una especie de crisis intelectual. Debo explicar aquí que la moda en ese momento era desestimar el movimiento, ya sea como un grupo de niños estúpidos que no entendían las complejidades de la economía moderna o como defensores de una maraña incoherente de causas que necesitaban desesperadamente una ideología unificadora. Pronto me di cuenta de que esos observadores simplemente no sabían, o no les importaba saber lo que estaban viendo. De hecho, estos grupos se basaban, sobre todo,

en un compromiso con la reinvención de formas de proceso democrático; que no se trataba de una ideología abstracta, sino que se basaba principalmente en el desarrollo de nuevas formas de práctica; que en la medida en que la Direct Action Network y otros grupos de inspiración anarquista tenían una ideología, estas nuevas formas de organización democrática y práctica democrática eran su ideología. De esta manera se basaban en un rechazo consciente del modelo más antiguo de las sectas maoístas, leninistas o trotskistas que buscaban primero definir el momento estratégico, generalmente de acuerdo con las enseñanzas de algún gran líder intelectual, y luego discutir sobre las premisas más finas de doctrina mientras dejaban la configuración real de la práctica democrática para algún punto hipotético lejano en el futuro.

El impacto intelectual fue el resultado de dos descubrimientos casi simultáneos. El primero fue que el proceso de consenso que estaba aprendiendo en los círculos anarquistas era en realidad una versión extremadamente formal y consciente de la misma forma de toma de decisiones que había presenciado a diario en Madagascar. Tenía que ser formal y consciente, por supuesto, porque todo se estaba reinventando, remendando a partir de fragmentos aprendidos de los cuáqueros y los nativos americanos, leídos en libros o simplemente inventados por prueba y error a partir de treinta años de experiencia activista tratando de organizar redes y colectivos de maneras antiautoritarias, una tradición que se remontaba al menos a los días del feminismo temprano.

Nada de esto nos salió de forma natural. Ninguno de nosotros era muy bueno en eso, al menos al principio. Pero era obvio que si íbamos a inventar un proceso de toma de decisiones que realmente funcionara para una comunidad en la que nadie tenía el poder de obligar a nadie a hacer nada, tendría que parecerse a algo semejante a las técnicas empleadas por aquellas comunidades que habían vivido de esa manera durante miles de años. Por aquel entonces, yo estaba tratando de hacer realmente lo que había observado que todos hacían en el Madagascar rural, y me resultó extremadamente difícil. El segundo choque, sin embargo, fue darme cuenta de que una de las razones por las que me resultaba tan difícil era que mi formación intelectual había inculcado en mí hábitos de pensamiento y argumentación mucho más cercanos a las estúpidas disputas de las sectas marxistas que a algo coherente con estas nuevas (para nosotros) formas de democracia.

Los ensayos de la tercera parte, empezando por «El crepúsculo del vanguardismo», en el que empecé a tratar de reconstruir las dimensiones

del problema, surgen todos de esa constatación bastante inquietante. Me pregunté, ¿cómo sería una práctica intelectual que fuera acorde con una auténtica democracia? ¿Era «democracia» la palabra adecuada? Si no se suponía que los intelectuales revolucionarios iban a elaborar el gran análisis estratégico adecuado, la definición adecuada de la realidad para conducir a las masas por el camino correcto, entonces ¿cuál debía ser exactamente nuestro papel? ¿Era posible traspasar de los debates estratégicos en los que me vi envuelto mientras participaba en el movimiento por la justicia global a reflexiones teóricas de alcance general? He lidiado con preguntas como estas al menos en cierta medida en casi todo lo que he escrito desde entonces: desde el diminuto *Fragmentos de antropología anarquista* de 2003 hasta el gigantesco *Direct Action: An Ethnography*, que se publicará el año próximo, e incluso en mi obra aparentemente más convencional sobre la teoría del valor y las teorías de la deuda. Desde luego, no pretendo haber encontrado respuestas definitivas. Los tres últimos ensayos, ninguno de los cuales había aparecido previamente en inglés, representan intentos de abordar distintos aspectos de este dilema, examinando por partes la historia de la teoría social, la historia de la noción de democracia y la guerra de imágenes entre la policía y los activistas en los primeros días del movimiento por la justicia global. Cada uno de estos escritos es una reflexión y un experimento, pero, sobre todo, pretenden ser un regalo, una invitación y un intento de suscitar el tipo de diálogo entre académicos, personas que participen en movimientos sociales radicales, cualquiera que se preocupe apasionadamente por la condición humana, algo que Pierre Bourdieu había querido discutir conmigo hace casi seis años, el 11 de septiembre.

Esa conversación en particular nunca se dio. Como suele suceder, las realidades que no reconocimos en nuestra descripción de la situación llegaron y nos golpearon en la cabeza. Aun así, me gusta pensar que este libro, escrito de tal manera que (espero) sea accesible para cualquiera que encuentre estas preguntas interesantes e importantes, publicado fuera del gueto académico habitual, es en sí mismo un pequeño paso para abrir ese diálogo hoy.

Manhattan, marzo de 2007

Parte I.
Algunas reflexiones sobre los orígenes de nuestra situación actual

1.
Modales, diferencia y propiedad privada
Materiales para una teoría general de la jerarquía

Este es un ensayo sobre la naturaleza de la jerarquía en el cual quiero ahondar en las formas más elementales de la misma: la manera en que las personas apartan la mirada o ponen atención, el tipo de temas que evitan en una conversación formal, lo que significa tratar a otro ser humano como algo abstracto, sagrado, trascendente, lejos de los interminables enredos y el puro desorden físico de la existencia física ordinaria, y por qué este tipo de cosas siempre parece suceder cuando algunas personas afirman ser inherentemente superiores a otras. Me parece que una investigación como esta es importante, ya que en cuanto empezamos a hacernos estas preguntas podemos comenzar a pensar en cuáles de las cualidades que habitualmente agrupamos en una palabra como «jerarquía» son realmente características inevitables de la vida social humana, y cuáles podrían ser prescindibles.

Este es también un ensayo sobre los orígenes del capitalismo. En *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Max Weber sostiene que no se puede entender el surgimiento de una economía comercial en la Europa moderna temprana, y mucho menos el surgimiento de la disciplina laboral casi monástica y las estrategias obsesivas de acumulación que abrieron el camino al capitalismo moderno, sin comprender el papel de la religión y, en particular, del puritanismo. El argumento de Weber ha sido demasiado discutido ya y no tengo ningún interés real en abordar aquí ninguno de sus argumentos específicos sobre la doctrina calvinista. Lo que realmente me interesa, en cambio, es la confluencia

entre el tipo de calvinismo que Weber describe y la difusión del puritanismo, en lo que podría definirse en el sentido popular del término, principalmente el recelo por el sexo y las juergas. Esto casi nunca se limitaba al protestantismo. Cuando los calvinistas ingleses hablaban de una «reforma de los modales», se referían, en primer lugar y sobre todo, a los intentos de reformar lo que consideraban los aspectos más escandalosos de la cultura popular. Como ha señalado Peter Burke (2014: 300), al mismo tiempo, las autoridades católicas del continente estaban haciendo casi exactamente lo mismo. A partir del siglo XVI, las autoridades religiosas iniciaron una serie de campañas con el fin de erradicar lo que consideraban factores inmorales de la vida pública y ritual. El resultado fue una gran cantidad de conflictos sociales muy agitados. De hecho, muchas de las luchas populares entre las facciones puritanas y de la realeza en los años anteriores a la revolución inglesa giraron precisamente en torno a las luchas por los ataques al lugar que ocupaban las festividades en la vida popular. Al mismo tiempo, sin embargo, parecía que se estaban produciendo cambios aún más profundos, muchos de ellos a un nivel del que la mayoría de la gente de la época no parecía ser plenamente consciente. Norbert Elias (1978: 146 y ss.) ha señalado que el siglo XVI también marcó el comienzo de profundos cambios en la sensibilidad física inmediata de las personas en Europa occidental. En concreto, habla de un amplio avance «en lo relativo al pudor» o a «los límites de la vergüenza», una tendencia creciente a reprimir las manifestaciones abiertas de rabia o emociones extremas, pero aún más, las manifestaciones o referencias a las funciones corporales en las interacciones cotidianas. Los estándares básicos sobre cómo se esperaba que uno comiera, bebiera, durmiera, excretara e hiciera el amor cambiaron casi por completo. La transición del mundo de Rabelais al de la reina Victoria fue, en términos históricos, tan sorprendentemente rápida (apenas tres siglos) que los historiadores quedaron desconcertados por el fenómeno desde que Elias lo señaló por primera vez. Parece obvio que todo esto debe haber estado, en algún sentido, relacionado con el ascenso del puritanismo y la consecuente «reforma de los modales» más formal, pero nadie ha ofrecido ningún argumento realmente plausible sobre cuál podría ser esa conexión.

En este ensayo voy a hacer una aproximación basada en las herramientas de la etnografía comparada. Comenzaré por retomar dos antiguas categorías etnográficas llamadas «relaciones jocosas» y «relaciones elusivas». Se trata de términos acuñados originalmente por antropólogos europeos

y estadounidenses a finales del siglo XIX y principios del XX para describir lo que consideraban formas de comportamiento exóticas y extremas que prevalecían en lo que consideraban sociedades «primitivas». Me parece que la lógica de la broma y la elusión en realidad proporciona un medio muy útil para empezar a crear tanto una teoría rudimentaria de los modales como una teoría rudimentaria de la jerarquía. Armado con esta teoría, regresaré a la Europa moderna temprana y demostraré cómo los tres procesos descritos anteriormente (el calvinismo de Weber, los estándares de comportamiento de Elias y la reforma de la cultura popular de Burke) en realidad son parte de un mismo proceso histórico amplio, que también generó ideologías de propiedad privada absoluta y una creciente comercialización de la vida cotidiana.

Ahora bien, soy consciente de que este enfoque puede resultar un tanto idiosincrásico para algunos. Sin duda, pintar con pinceladas teóricas tan amplias ya no está de moda en los últimos años. Incluso los antropólogos ya no hablan mucho de «bromear y eludir». Tales términos evocan recuerdos de los grandes tomos polvorientos sobre Nueva Guinea o Nepal, imágenes de personas que parecen haber sido fotografiadas intencionalmente de tal manera que nunca podrías imaginar tener una conversación con ellas, diagramas arcanos y generalizaciones absurdas («los Nayar dicen que...»). Como la mayoría de los antropólogos contemporáneos, me acerco a muchos de estos tomos con una gran dosis de ambivalencia (en algunos sentidos, incluso los encuentro bastante espeluznantes), aunque solo sea porque son, evidentemente, frutos del imperialismo. Pero también creo que hay cosas que pueden ser de enorme utilidad para la teoría social crítica. Una de las razones es que quienes los escribieron a menudo se enfrentaron a prácticas que consideraban tan extrañas y exóticas que carecían de una rúbrica familiar a la que ajustarlas. Un investigador, que vive con un determinado grupo melanesio descubre, por ejemplo, que se espera que un joven que se encuentra en el camino con uno de sus primos cruzados[1] lo insulte; que, de hecho, incluso podría considerarse una afrenta si no lo hace. El investigador acuña un término («relación jocosa»). Otro, en algún lugar del Amazonas, descubre que allí se espera que los primos cruzados se comporten de una manera que parece ser exactamente la misma. Incluso los insultos son similares. *Algo* estaba pasando claramente aquí.

1 Los antropólogos denominan primos cruzados a los que son hijos de hermanos de distinto sexo [N. del T.].

Al menos, al utilizar términos como «relación jocosa», los antropólogos no estaban simplemente imponiendo categorías euroamericanas, sin más, a las personas que estudiaban.

Si nos fijamos en la historia temprana de la antropología, veremos que estuvo llena de momentos de reconocimiento y confusión, y de los consiguientes esfuerzos desesperados por dar sentido a lo que parecían formas completamente ajenas de definir la realidad material y social. El vocabulario teórico de la época estaba lleno de términos que sonaban peculiares, como «compañeros jocosos» o «relaciones elusivas», al igual que préstamos directos de lenguas no europeas: chamanismo, mana, tótem y tabú. El siguiente paso era generalmente descubrir que lo que parecía más extraño en realidad, después de todo, no lo era tanto: que algo muy parecido a las relaciones jocosas y elusivas existe en los hogares de clase media en Europa, que las unidades militares de las Fuerzas Expedicionarias Estadounidenses en la Primera Guerra Mundial terminaron practicando formas de totemismo en torno a sus mascotas y símbolos del regimiento, formas efectivamente indistinguibles de las practicadas por los aborígenes australianos (Linton, 1924). Sin embargo, si no fuera por esas prácticas aborígenes, es probable que nadie hubiera pensado que había algo digno de mención en las extrañas prácticas que rodeaban a las insignias de regimiento de las unidades del ejército. En cierto modo, ese primer momento de extrañamiento y ese segundo momento de retrotraducción constituyen, de manera conjunta, la esencia misma de la antropología, una disciplina que, después de todo, se basa en el supuesto de que si es posible decir algo cierto sobre los seres humanos o las sociedades humanas en general, entonces hay que empezar por los casos aparentemente más anómalos. Resulta un tanto inquietante observar que en los últimos años la antropología ha dejado de generar su propio vocabulario técnico y ha empezado a importar palabras de moda de la teoría continental: biopoder, gubernamentalidad, cuerpo o algún nuevo término técnico tomado de Martin Heidegger o Gilles Deleuze. Cabe preguntarse cuáles serán las implicaciones de esto para la viabilidad a largo plazo de la disciplina.

En este ensayo, pues, deseo volver a lo que considero la Gran Tradición. Sobre todo, quiero demostrar que la tradición tiene una capacidad casi infinita para generar nuevas perspectivas políticas, perspectivas que, en el mejor de los casos, son radicales en el sentido de que ahondan en las raíces mismas de las formas de poder y dominación. De ahí el énfasis en la jerarquía. Enmarco estas cuestiones de la manera en

que lo hago, no solo porque creo que ayudará a resolver un viejo problema intelectual sobre los orígenes del capitalismo, sino porque también creo que una teoría de los modales abre la posibilidad para entender cómo las formas de dominación social llegan a experimentarse de las maneras más íntimas posibles (en hábitos físicos, instintos de deseo o repulsión), que a menudo parecen esenciales para nuestra propia sensación de estar en el mundo, tanto que incluso nuestros instintos de rebelión a menudo parecen reforzarlas. No pretendo haber encontrado una salida clara a este dilema; pero el hecho de intentarlo, es al menos útil poder enunciar claramente cuál es el dilema.

Broma y elusión. Sustancia y propiedad

Permítanme, pues, hacer una referencia a la literatura etnográfica sobre la «broma» y la «elusión».

Lo primero que hay que destacar acerca de las «relaciones jocosas» es que el nombre es un tanto engañoso. En realidad, no se trata de humor[2]. En la literatura antropológica, la expresión «relación jocosa» no se refiere en realidad a una relación de personas que bromean entre sí, sino más bien a una relación marcada por la agresión lúdica. Los «compañeros jocosos» son personas de las que se espera que bromeen unas de otras, se molesten, se hostiguen e incluso (a menudo) jueguen a atacarse mutuamente. Son relaciones extremas, incluso podríamos decir, de absoluta falta de respeto e informalidad. Las relaciones de elución, por otro lado, se caracterizan por un respeto y una formalidad tan extremos que a una de las partes se le ordena nunca hablar con la otra o ni siquiera mirarla.

Algunos etnógrafos (por ejemplo, Eggan, 1937) utilizan estos términos de manera más vaga, describiendo una especie de amplio continuo de tipos de interacción que van desde las bromas obligatorias hasta las relaciones de familiaridad indulgente, pasando por relaciones marcadas por una formalidad y una deferencia cada vez mayores hasta

2 Creo que la debilidad de gran parte de la literatura teórica existente sobre el tema radica en no reconocer esto. El ensayo de Mary Douglas sobre las «bromas», por ejemplo, comienza como un análisis de las relaciones jocosas. El resultado es una brillante reflexión sobre la naturaleza del humor, pero, a mi parecer, resulta de poca utilidad para comprender la naturaleza de las relaciones jocosas en el sentido antropológico tradicional del término.

las de elusión extrema o literal. Utilizados de esta manera, la broma y la elusión representan dos polos ideales, y casi cualquier relación entre dos personas podría ubicarse en algún lugar del continuo entre estos. Independientemente de si adoptan o no este punto de vista, los antropólogos siempre han visto la broma y la elusión como modos de comportamiento claramente opuestos. De hecho, en muchos sentidos parecen ser inversiones lógicas una de otra. Mientras que las relaciones jocosas tienden a ser mutuas, un intercambio igualitario de insultos que enfatiza una igualdad de estatus, la elusión es generalmente jerárquica, con una de las partes claramente inferior y obligada a mostrar respeto. A menudo se escucha el término «compañeros jocosos» en la literatura, pero casi nunca «compañeros de elusión» (véase Stasch, 2002). En las relaciones de elusión, se tiende a desalentar cualquier tipo de contacto entre las dos partes: estas relaciones están llenas de estipulaciones sobre cómo la parte inferior no debe hablar primero o no debe hablar mucho, o hablar más como un susurro, no debe mirar a la otra a los ojos, nunca debe tocar a la otra primero o no debe tocarla en absoluto, etcétera. Casi siempre, la parte inferior debe evitar cualquier tipo de referencia o exhibición de funciones corporales como comer, excretar, mantener relaciones sexuales o ejercer una agresión física. A menudo se oyen prohibiciones sobre ver comer a la otra persona, tocar su cama, comportarse violentamente en su presencia, hacer referencia a la excreción en una conversación informal, etcétera. Los énfasis varían, pero las directrices generales de tales prohibiciones siguen siendo sorprendentemente uniformes en todo el mundo. Y de igual manera, las relaciones jocosas ponen en juego todo lo que la elusión minimiza: constantemente se escucha a compañeros jocosos involucrarse en peleas simuladas y juegos sexuales, de acusaciones lascivas y bromas escatológicas. En algunos casos, el elemento agresivo puede llegar a ser muy fuerte: también se oye hablar de compañeros jocosos que tienen permitido arrojar excrementos el uno al otro, o incluso arrojar lanzas con cera en las puntas.

Las dos se oponen también en otros aspectos. Casi todas las descripciones de la elusión, por ejemplo, hacen referencia a la vergüenza: a menudo se espera que la parte inferior tenga un total sentido de la vergüenza en presencia de la parte superior; si no es así, se supone que debe avergonzarse si llega a infringir alguna de las reglas. Como su nombre lo indica, se espera que las bromas entre compañeros jocosos vayan acompañadas de mucha hilaridad por parte de todos los involucrados. Pero es importante enfatizar que lo que sucede entre

compañeros jocosos no es simplemente humor; es humor de un tipo muy particular, que con razón podría calificarse de «desvergonzado», una invocación intencional de las mismas cosas que en otras circunstancias probablemente darían vergüenza.

(También se pueden contrastar los dos tipos de relaciones a un nivel más abstracto: en términos de lo que Lévi-Strauss llama «universalización y particularización» [2006: 234]. En la elusión, o en otras relaciones de gran formalidad, por lo general no se utiliza el nombre propio de una persona a la que se le muestra respeto, sino que se lo sustituye por un término de parentesco u otro título. En nuestra propia sociedad hacemos algo muy similar con los nombres y apellidos. En ambos casos el sujeto es, por así decirlo, llevado a un peldaño más arriba en la escala taxonómica, se habla de esta persona de una manera que la hace más universal o abstracta. Diversos datos confirman que este tipo de abstracción es típica de la elusión, y probablemente de la deferencia formal en general. Por el contrario, la broma, junto con formas menos dramáticas de familiaridad, tiende a centrarse en lo particular: referencias a idiosincrasias, peculiaridades personales [reales o imaginarias], etcétera. Esto es algo que cobrará importancia más adelante, cuando aborde el problema de la jerarquía).

La mayor parte de lo que he dicho se da por sentado en la literatura antropológica sobre bromas y elusión. Sin embargo, rara vez los antropólogos se han planteado la cuestión de por qué sucede todo esto. ¿Por qué es tan común, en tantas partes del mundo, tener que apartar la mirada cuando se está en presencia de un rey o de la propia suegra? ¿Por qué, si uno se encuentra con una persona ante la que debe apartar la mirada, casi siempre es también inapropiado hablar de movimientos intestinales o de sexualidad? Uno de los pocos antropólogos que ha intentado siquiera ofrecer una solución a este problema es Edmund Leach, quien sugiere que es necesario cerrar con tabúes cuestiones como el sexo y la excreción porque tienden a oscurecer la división entre el yo y el otro, el cuerpo y el mundo (1964: 40). Creo que se trata de una dirección prometedora, pero no constituye en sí misma una solución. Después de todo, ¿por qué debería ser tan importante mantener una clara división entre el yo y el mundo? Es de suponer que Leach no pretende sugerir que se trata de algún tipo de necesidad psicológica universal; o, en todo caso, si lo hace, sin duda se equivocaría, porque son precisamente estas ambigüedades las que se enfatizan, incluso se celebran, en las relaciones jocosas. El cuerpo jocoso (si se me permite utilizar el término para

describir a la persona de la forma en que se concibe en las relaciones jocosas) se imagina, principalmente, como un cuerpo en continuidad con el mundo que lo rodea. En esto, es bastante similar a lo que Mijail Bajtín ha llamado «la imagen grotesca del cuerpo». Es decir

> Como ya hemos señalado, el *cuerpo grotesco* es un *cuerpo en movimiento*. No está nunca *listo* ni *acabado*: *está siempre en estado de construcción, de creación y él mismo construye otro cuerpo; además, este cuerpo absorbe el mundo y es absorbido por este* [...]. He aquí por qué el rol esencial es atribuido en el cuerpo grotesco a las partes y lados por donde él *se desborda, rebasa sus propios límites, y activa la formación de otro (o segundo) cuerpo: el vientre y el falo* [...]. Después del vientre y del miembro viril, es la *boca* la que desempeña el papel más importante en el cuerpo grotesco, pues ella engulle al mundo; y, en seguida, el *trasero*. Todas estas *excrecencias y orificios* están caracterizados por el hecho de que son el lugar donde *se superan las fronteras entre dos cuerpos y entre el cuerpo y el mundo*, donde se efectúan los cambios y las orientaciones recíprocas (Bajtín, 2003: 285).

Por eso, en las relaciones jocosas se puede establecer un paralelismo en el contacto entre personas (miradas, toques, palabras, golpes, relaciones sexuales..). y fenómenos como la comida, la excreción, el goteo nasal, la descomposición, las heridas abiertas. Lo que todo esto tiene en común es que hacen referencia a diferentes tipos de sustancias que entran y salen de la persona física, es decir, al contacto entre los cuerpos y el mundo.

Sin embargo, no basta simplemente con decir que el cuerpo jocoso es un continuo con el mundo. Todas las formas de interacción más utilizadas en la broma (y por Bajtín) –la comida, el sexo, la excreción y la agresión– implican un *tipo* muy específico de continuidad.

Los compañeros jocosos se «burlan» o se «agreden» mutuamente; se lanzan insultos, incluso proyectiles. Al mismo tiempo, se oye hablar una y otra vez de compañeros jocosos que tienen el privilegio de robarse las posesiones entre sí, y este tipo de licencia se considera una parte de todas las demás. Hay una especie de equivalencia simbólica en juego: una equivalencia, podríamos decir, entre tomar bienes y dar males. Me aventuraría a decir que este tipo de lenguaje es una característica constante de las relaciones jocosas: «relaciones», en su sentido más amplio, «entre cuerpos, y entre el cuerpo y el mundo». Tomemos, por ejemplo, la famosa identificación simbólica entre sexo y comida, familiar para cualquier antropólogo. Como señaló Lévi-Strauss (2006:

157-158), si se confunde sexo con comida, es difícil ver el sexo como una actividad especialmente recíproca. Comer es una relación inherentemente unilateral. Por supuesto, quién es visto como el que come y quién es visto como el que es comido puede variar según el contexto: a veces se puede representar a la mujer como devoradora (como, por ejemplo, en el caso de los motivos de la *vagina dentata*). A veces es el hombre. «En lengua yoruba, "comer" y "casarse" se expresan con un verbo único, que tiene el sentido general de "ganar, adquirir"» (*ibid.*: 157).

Sin embargo, si la lengua yoruba trata las relaciones sexuales como algo análogo al consumo o apropiación, otras lenguas africanas lo plantean de forma muy diferente. En kaguru, señala Thomas Beidelman (1966: 366), el término utilizado para referirse a las relaciones sexuales también puede significar «insultar», «abusar», «comportarse de manera obscena ante los demás». También es la palabra que se utiliza para describir el comportamiento típico de los compañeros jocosos. Por un lado, la toma de bienes. Por el otro, la entrega de males.

Se podría continuar con este tipo de comparación indefinidamente. Sin duda parece aplicarse a todas las formas principales en que el cuerpo jocoso interactúa con el mundo (si comer es tomar bienes, la excreción es dar males); o entre cuerpos (los compañeros jocosos al amenazarse mutuamente con el canibalismo o al arrojarse estiércol están haciendo más o menos lo mismo).

De ello se desprende que las relaciones jocosas solo en última instancia son igualitarias. Cualquier caso dado, desde cualquier punto de vista dado, no es igualitario en absoluto. Es un ataque. Pero como la licencia entre los participantes es una broma recíproca, siempre se puede esperar que, al final, estos ataques más o menos se devuelvan.

Aquí la elusión también puede verse como una inversión de la broma. En el nivel de la elusión, el cuerpo está cerrado, todos los orificios están cerrados y anulados; nada fluye ni hacia dentro ni hacia fuera. El cuerpo se constituye como una cosa perfecta, abstracta y autosuficiente en sí misma, sin necesidad de intercambio ni con otros cuerpos ni con el mundo. Ahora bien, este tipo de separación en sí misma no puede implicar una relación de jerarquía, simplemente porque separar dos cosas implica que entre ellas no hay ninguna relación. Pero la elusión es, a fin de cuentas, jerárquica.

Es cierto que existe cierta reciprocidad en las relaciones elusivas. Si tuviera delante mío a la reina de Inglaterra, no me hurgaría la nariz ni contaría un chiste grosero, y esperaría lo mismo de ella. Por otra parte,

la carga de la elusión sin duda recaería sobre mí, y es apropiado que cualquier tipo de contacto lo inicie la persona de rango superior: conversación, contacto visual y cosas por el estilo. Además, si yo me hurgase la nariz delante de la reina o contase un chiste grosero, con toda seguridad podría esperar que se me excluyera de la sociedad educada hasta el fin de mis días; mientras que si la reina lo hiciese delante mío, probablemente lo tomaría como un gesto de familiaridad indulgente, y tal vez le correspondería, aunque nunca tan libremente como ella. Norbert Elias ofrece una cita reveladora de un manual de modales del siglo XVI:

> No debe uno sentarse de forma tal que le vuelva a otro la espalda o levantar tanto el muslo que se descubran y se vean los miembros del cuerpo humano que deban estar cubiertos con vestimentas; puesto que estas cosas y otras şimilares no está bien que se hagan si no es entre personas ante las cuales no tiene uno por qué avergonzarse [...]. A no ser que esto lo hiciera un gran señor en presencia de alguno de sus criados o de un amigo de rango inferior, pues con ello no estaría demostrando su orgullo, sino por el contrario, una atención y una amistad especial para con ellos (1987: 180).

Según la lógica de mi argumento, hurgarme la nariz delante de la reina sería lo mismo que burlarme de ella; sería una especie de ataque en forma de broma[3]. Es mi obligación, entonces, colocarla en el nivel de la elusión como intocable y enclaustrada en sí misma; ella, en su capacidad de iniciar contacto conmigo, no demuestra los mismos escrúpulos y me lleva más al nivel de la broma.

Si bien esta interpretación parece poco convincente, existen muchos otros tipos de evidencia que la respaldan. Permítanme referirme a un entorno cultural completamente diferente. En la mayoría de las lenguas polinesias, el término tabú o *tapu* se utiliza para describir relaciones de elusión, ya sea con el suegro o con un jefe. La palabra también significa «que está apartado», «que no debe ser tocado» y, por supuesto, «sagrado»[4].

3 De nuevo, recuerdo al lector que aquí utilizo el término «broma» en un sentido técnico especial, es decir, *en la línea del tipo de construcción de relaciones humanas típicas de las relaciones jocosas*; por lo tanto, con que sea broma no quiero decir algo que sea simplemente «humorístico».

4 «Sagrado» implica algo «que no debe ser tocado» también en la mayoría de las lenguas europeas, un hecho al que Durkheim le dio mucha importancia, aunque no sé qué tan extendido está esto en otros lugares.

Sin embargo, son el jefe o el suegro quienes «tienen tabú» en la relación con un inferior: es decir, están apartados, marcados y separados del mundo, un mundo que incluye, como categoría residual, a todos los demás, incluidos sus súbditos (o afines, según el caso). El término también ha tenido una curiosa historia en la teoría social moderna, porque Émile Durkheim, en su obra sobre la religión, utilizó el concepto polinesio de tabú para llegar a una definición universal de «lo sagrado» como aquello que está apartado de lo mundano, que no debe ser tocado. Más tarde, Erving Goffman (1997 [1956]) tomó prestado el concepto de Durkheim en su análisis de las interacciones cotidianas en el Occidente moderno, argumentando que en nuestra propia sociedad, el ser humano se considera ordinariamente algo sagrado porque está rodeada de barreras invisibles, está fuera del alcance de los demás, no se puede tocar. Al parecer, sin darse cuenta, había regresado a algo muy cercano a la idea polinesia original.

Se podría decir que el cuerpo en el ámbito jocoso está constituido principalmente de sustancias, cosas que fluyen hacia dentro o hacia fuera. Difícilmente podría decirse lo mismo del cuerpo en el ámbito de la elusión, que está separado del mundo. En gran medida, el cuerpo físico en sí mismo es negado, la persona es trasladada a un nivel superior o más abstracto. De hecho, yo diría que mientras que los cuerpos en el ámbito jocoso son necesariamente uno con el mundo (podría resultar tentador decir «natural») y están hechos del mismo tipo de materiales, el cuerpo en el ámbito de la elusión está constituido de algo completamente diferente. Está constituido de propiedad.

Ahora bien, me doy cuenta de que se trata de una afirmación un tanto atrevida, sobre todo porque lo que en un principio se considera «propiedad» puede variar mucho de una cultura a otra. Pero creo que se puede encontrar una lógica elemental en la idea de propiedad que puede decirse que es más o menos constante. Curiosamente, esa lógica es muy similar a la lógica de la elusión.

Los científicos sociales suelen contentarse con seguir a los juristas y definir la propiedad como una relación social, un conjunto de derechos y privilegios con respecto a algún objeto, que posee una persona o un grupo de personas que excluye a todos los demás. Es importante subrayar que no se trata, fundamentalmente, de una relación entre una persona y una cosa, sino de una relación entre personas. Robinson Crusoe (aunque fuese un individualista burgués) difícilmente tendría que preocuparse por los derechos de propiedad en su isla, ya que allí no había nadie más.

Sin embargo, es difícil encontrar una etnografía extensa y detallada que no contenga la palabra «posee» entre comillas en algún lugar de su análisis, es decir, cuyos autores se vean obligados a colocar la palabra entre comillas porque una palabra que por lo general se refiere a la propiedad de bienes también se utiliza de otras maneras que no tienen sentido según este tipo de definición. Permítanme citar un ejemplo bastante aleatorio. En un relato etnográfico de las islas Lau, un archipiélago de Fiji, Laura Thompson (1940: 109-111, 126) señala que se dice que cada clan aristocrático de esas islas «posee» alguna especie animal, un tipo de pez y un árbol. Según ella, estas especies son tabú para ellos; dañar a cualquiera ejemplar de estas especies equivaldría a dañarse a ellos mismos. Lejos de tener derecho a excluir a otros de su propiedad, a estas personas se les prohíbe tocar las cosas que se supone que poseen. De hecho, se trata de un caso bastante claro de identificación. Diversos autores han señalado que en muchos idiomas falta un verbo que signifique propiedad unilateral: no se puede decir «soy dueño de esa canoa», como en inglés, donde se usa la misma palabra para decir «ese es mi coche» o «ese es mi jefe», sino que simplemente se dice que la canoa y yo tenemos una relación especial[5]. Es interesante notar que la palabra inglesa «propiedad» tiene dos significados. Por un lado, mi propiedad es algo que poseo, es decir, algo que adquiere su identidad a partir de mí. Por otro lado, también se puede decir «estar caliente es una propiedad del fuego»; en este caso, «propiedad» es lo que hace que algo sea lo que es, lo que le da su identidad.

Se podría definir a este último sentido de propiedad («estar caliente es una propiedad del fuego»), propiedad en su modalidad semiótica, en la medida en que sirve principalmente para transmitir significado. Pero lo que quiero destacar es que incluso aquí se encuentra la misma lógica de exclusión. Para volver a las islas Lau, eran solo los clanes aristocráticos los que «poseían» especies de animales o aves. Los clanes plebeyos no; se los denominaba colectivamente «dueños de la tierra» (Thompson, 1940). Como ha observado Marshall Sahlins (1981), había una tendencia a fusionar a esos «dueños de la tierra» fiyianos con la naturaleza y los procesos naturales, a identificarlos con lo que Bajtín llama «principio de la vida material y corporal», siendo esto simplemente la

5 Los tikopianos, por ejemplo, identifican a un hombre con una canoa con un término que Raymond Firth traduce como «vinculado», el mismo término que se usa, por ejemplo, para referirse a los amigos íntimos (1965: 257-258).

imagen grotesca del cuerpo en su encarnación social. En otras palabras, los grupos aristocráticos se encuentran apartados, delimitados frente a una categoría residual que está más o menos fusionada con el mundo. Es esta precisamente la lógica de la elusión[6].

Lo mismo puede suceder con los individuos. La palabra tabú nos proporciona una ilustración muy útil. Los etnógrafos de los maoríes de Nueva Zelanda (Firth, 1959; Johansen, 1954; Shirres, 1982; Smith, 1974) suelen señalar que se creía que todo el mundo tenía una cierta cantidad de *tapu*[7]. En realidad, no todos tenían *tapu*. Los esclavos no tenían ninguno (eran propiedad de otros) ni tampoco la mayoría de las mujeres (ya que la mayoría de las mujeres no podían poseer propiedades). Por lo demás, la extensión del *tapu* de una persona variaba con la posición social. Cuanto más alta era la escala social, más *tapu* tenía una persona. El *tapu* de un jefe, por ejemplo, se extendía a todas sus posesiones: todas ellas estaban separadas, al igual que él estaba separado del mundo ordinario, y sería tan peligroso para un plebeyo tocar las cosas del jefe como tocar al propio jefe. Además, el *tapu* de un gran jefe era tan poderoso, su persona era tan sagrada, según se nos dice, que todo lo que tocaba su persona era, por así decirlo, atraído hacia el círculo encantado de su santidad. «Los cerdos que llevaban el nombre de Hongi nunca podían ser comidos por nadie, ya que equivaldría a comérselo a él» (Firth, 1959: 345). Su propiedad era una extensión de su persona, y su persona estaba separada de todo el mundo.

Si la propiedad está tan estrechamente relacionada con la elusión, y si estos dos principios de identificación y exclusión realmente están en juego de manera tan constante (y yo creo que lo están), ¿es realmente tan atrevido sugerir que la persona, en el ámbito de la elusión, se construye a partir de la propiedad? ¿O, al menos, de «propiedades»?

6 Claude Levi-Strauss (1965 [1962]) señaló que los sistemas totémicos no tienen que ver realmente con la identidad sino con la analogía, es decir, no están diciendo que el clan X es como los osos o el clan Y como las águilas, sino que la relación entre el clan X y el clan Y es como la relación entre los osos y las águilas. Este es, por supuesto, un argumento muy famoso. Sin embargo, en un trabajo posterior (2006 [1966]), también señaló que tales sistemas totémicos suelen desarrollarse entre grupos que comparten un estatus más o menos igual; y hace la intrigante sugerencia de que, cuando uno empieza a oír que el clan X realmente se parece a los osos, suele ser porque ha entrado algún elemento de jerarquía. Parece que algo de esto sucede en las islas Lau.

7 Y los maoríes parecen haber sido un caso típico de las sociedades polinesias en este aspecto.

La etimología de la palabra «persona» es en sí misma sugerente. Como señaló Marcel Mauss hace mucho tiempo (1968 [1938]), el término latino *persona* deriva de una palabra etrusca que significa máscara; incluso cuando se utiliza en el lenguaje jurídico como un término similar a nuestra palabra persona, sigue manteniendo su implicación de un ser social abstracto identificado por objetos físicos: propiedades e insignias de diversos tipos. Los esclavos, y la mayoría de las mujeres, no tenían *personae* por las mismas razones por las que los esclavos y las mujeres maoríes no tenían *tapu*.

De todo esto se desprenden dos observaciones importantes. La primera se refiere al intercambio. Mauss (2009) también argumentó que al dar un regalo, uno da una parte de sí mismo. Si la persona está efectivamente formada por una colección de propiedades, esto sería ciertamente así. Pero es importante tener en cuenta que el «yo» en cuestión es, por tanto, un tipo muy particular de «yo»: específicamente, el tipo que se constituye en el nivel de la elusión. El don maussiano nunca está acompañado, que yo sepa, por el tipo de comportamiento típico de las relaciones jocosas; pero a menudo acompaña a la elusión[8].

En segundo lugar, en la medida en que sirve para construir a una persona de esta manera, una propiedad no necesita tener ningún uso práctico[9]. En cierto modo, quizá sea mejor que no lo haga. Simplemente necesita decir algo sobre su dueño. Se trata de un tema que he abordado con cierta extensión en otro lugar (1996), pero aquí basta con decir que la clave es un código más amplio de significados mediante el

8 De nuevo, cuando digo que el comportamiento jocoso nunca parece acompañar la entrega de regalos, no quiero decir que nunca acompañe al intercambio. Sin duda lo hace. El ejemplo más obvio se encuentra en algunas formas muy comunes de trueque; otro, algo más oscuro, se puede encontrar en ciertas formas de intercambio entre aldeas que se dice que practican los yanomami de Venezuela (Chagnon, 1968): un grupo entra en la aldea del otro haciendo todo tipo de amenazas simuladas (amenazas que se espera que este último ignore con despreocupado aplomo) y luego comienza a exigir objetos de propiedad (exigencias que este último no puede rechazar). Sus demandas solo están limitadas por el hecho de que saben que sus víctimas tendrán más tarde el derecho de ir a su aldea y hacer lo mismo. Lo interesante aquí es que estamos tratando con una especie de imagen especular de la fórmula de Mauss, no la entrega recíproca, sino la toma recíproca de bienes. No debería sorprendernos que vaya acompañada de un comportamiento que huela a broma.

9 Cuando el Enrique V de Shakespeare se refiere a Francia como una joya más de su corona, expresa perfectamente la equivalencia entre los ornamentos o insignias y lo que nos gusta llamar «propiedad real», en términos de significado. Sobre esto, véase también Graeber (1996a).

cual los objetos puedan hacer esto, se puedan comparar y contrastar las propiedades. No tiene por qué ser un código de significados de valor de cambio, pero sí un buen ejemplo, y yo diría que no es coincidencia que en Europa la generalización del valor de cambio como medio para las relaciones sociales haya estado acompañada de una generalización de la elusión. Pero tendré que volver a este argumento un poco más adelante.

Antes de pasar a la jerarquía, tal vez deba hacer una aclaración. Al tratar las relaciones jocosas y las relaciones elusivas como polos extremos de un continuo que incluye todo, desde la familiaridad lúdica hasta el comportamiento en cenas formales, no pretendo dar a entender que todo comportamiento deba necesariamente estar incluido en uno de estos dos polos. Ciertamente no pretendo sugerir que todas las relaciones de respeto impliquen subordinación; y menos aún, que todas las relaciones de intimidad impliquen algún elemento de competencia o agresión. Lo que estoy describiendo, más bien, es una lógica que si bien puede entrar en juego de una manera u otra en cualquier relación social, en el mejor de los casos es solo un aspecto de la misma. Siempre hay otras lógicas. No he dicho nada, por ejemplo, de lo que los antropólogos llaman «relaciones de sustancia común», donde un lenguaje enteramente material de elementos y sustancias corporales puede verse como la base de los vínculos de cuidado y responsabilidad mutua entre los seres humanos[10]. Después de todo, las relaciones sexuales no necesitan ser representadas como si uno de los miembros de la pareja estuviese consumiendo al otro; también pueden ser imaginadas como dos personas compartiendo comida.

Sobre la jerarquía

> Para la mayor parte del pensamiento griego, el «bien» connotaba, antes que nada, una característica hasta cierto punto definida si bien esencialmente negativa. Esto se pone de manifiesto en casi todas las escuelas griegas de filosofía moral que proceden de Sócrates: en el temperamento del cínico ideal, Diógenes, que no necesitaba ni quería nada que los demás hombres pudieran darle, en la ataraxia de los

10 Que a menudo acompañan a lo que Marshall Sahlins (1983) ha definido como «reciprocidad generalizada».

epicúreos y en la apatía de los estoicos. La esencia del «bien», incluso en la experiencia humana normal, radica en la autocontención, en la liberación de las dependencias de todo cuanto es externo al individuo.

LOVEJOY (1983: 54)

Tjaden todavía no está satisfecho. Piensa un rato y pregunta:

—¿Y un rey? ¿También un rey debe cuadrarse delante de un emperador?

Nadie lo sabe a ciencia cierta, pero parece que no. Ambos están en un plano tan elevado que ya no debe regir esto de cuadrarse.

—¡Qué cosas se te ocurren! –dice Kat–. Lo esencial, para ti, es que tú sí debes cuadrarte.

Sin embargo, Tjaden está completamente fascinado. Su imaginación, tan pequeña normalmente, trabaja ahora a todo gas.

—¿Sabéis? –declara–, no puedo comprender que un káiser tenga que ir al retrete igual que yo.

REMARQUE, *Sin novedad en el frente*

El término «jerarquía» se ha vuelto muy popular en las ciencias sociales contemporáneas, aunque a menudo se utiliza con tanta ligereza que cuando un autor lo utiliza, resulta muy difícil entender exactamente qué quiere decir. Decir que un conjunto de elementos está organizado como una jerarquía, en definitiva, es simplemente decir que esos elementos están clasificados de alguna manera. Pero hay muchas maneras de clasificar las cosas.

La noción que enseguida nos viene a la mente es la que podríamos llamar como «jerarquía lineal», una forma de clasificar un conjunto de elementos, como a lo largo de una regla de medir, de modo que, en el caso de dos elementos cualesquiera, uno puede saber inmediatamente cuál es superior y cuál es inferior al otro. El ejemplo clásico de una jerarquía lineal de este tipo probablemente sea la Gran Cadena del Ser, que se hizo famosa gracias a Arthur Lovejoy (1983). Este era un sistema mediante el cual los eruditos medievales y renacentistas intentaron clasificar a todas las criaturas vivientes, desde el musgo hasta las babosas, pasando por los humanos y los serafines, según el grado en que se creía

que poseían un alma racional. Lovejoy señala que es fundamental para un sistema de este tipo que solo pueda haber un criterio de clasificación; tan pronto como se introduzcan otros, todo el sistema tenderá a disolverse en la confusión.

Sin embargo, cuando un antropólogo se refiere a una «jerarquía social», es probable que esté trabajando con un modelo implícito muy diferente, que se parece menos a la Gran Cadena del Ser que al tipo de jerarquías taxonómicas que emplean los botánicos o los zoólogos. A veces se las denomina jerarquías de inclusión, ya que cada nivel abarca a los que están por debajo: los leones son una especie de gato, los gatos son una especie de mamífero, los mamíferos son vertebrados, etcétera. Los niveles son superiores en la medida en que son más abarcadores y abstractos, es decir, en la medida en que tienen un mayor nivel de generalidad. Una jerarquía taxonómica de este tipo es obviamente muy diferente de una jerarquía lineal simple, pero rara vez los científicos sociales hacen una distinción clara entre ambas. Algunos, como el antropólogo francés Louis Dumont (que, por cierto, es el principal responsable de popularizar el uso del término jerarquía) defendía conscientemente que no se debe hacer distinción alguna: que cuando se jerarquizan las categorías sociales, siempre se hace sobre la base de una mayor generalidad e inclusividad.

Permítanme abordar con un poco más de detalle los argumentos de Dumont sobre la naturaleza de la jerarquía, ya que me parece que son la fuente de mucha de la confusión posterior.

Estos argumentos se remontan al análisis estructural original que Dumont hizo del sistema de castas en la India y, en particular, de la división cuádruple de las *varnas*. Puede resultar útil echar un vistazo a su análisis formal de este sistema (1970: 87), que en realidad es bastante breve. Comienza describiendo una jerarquía lineal simple. Todo se basa en la pureza. Los brahmanes (sacerdotes) son considerados más puros que los kshatriyas (guerreros), los kshatriyas son más puros que los vaishyas (comerciantes) y los vaishyas son más puros que los shudras (campesinos). Sin embargo, después de decir esto, inmediatamente procede a explicar que esta clasificación se elabora a través de «una serie de dicotomías» o inclusiones sucesivas, lo que implica la existencia de una jerarquía taxonómica:

> El conjunto de los cuatro *varnas* se divide en dos, de modo que la última categoría, la de los shudras, se opone al bloque de las tres primeras,

> cuyos miembros han «nacido dos veces» [...]. Estos nacidos dos veces se dividen a su vez en dos, y así los vaishyas se oponen al bloque formado por los kshatriyas y los brahmanes, que a su vez se dividen en dos (*idem*).

Esto es un poco confuso, pero la idea básica es bastante simple: en cualquier punto de la escala, los que están arriba podrían ser vistos en cierto sentido como agrupados, en la medida en que son todos superiores a los que están inmediatamente por debajo de ellos. En cierto sentido esto es claramente así, en particular si uno mira las cosas desde la perspectiva de quienes están en la cima de la escala. Aun así, la formulación de los asuntos parece ser un esfuerzo intencional para eludir lo que casi cualquier otra persona pensaría que es la característica más importante de cualquier sistema de castas: que desde la perspectiva de quienes están en la base, no estamos tratando con un sistema de inclusión, sino de exclusión. En realidad, ni siquiera desde la perspectiva de los que están en la base. ¿No tendría más sentido plantear las cosas de esta manera? Los brahmanes, el grupo que está en la cima, se consideran a sí mismos como separados de todos los demás por ser particularmente puros y sagrados. Desde su perspectiva, todos los demás pueden incluso ser vistos como una especie de masa indiferenciada, que se difumina entre sí e incluso en criaturas no humanas en la medida en que todos carecen de la pureza de los brahmanes. Sin embargo, desde el punto de vista del siguiente grupo superior, los kshatriyas, la oposición más relevante es la que los distingue a ellos y a los brahmanes de otra categoría residual, que también es relativamente impura. Luego viene la oposición entre los nacidos dos veces y los demás, que incluiría tanto a los shudras como a los intocables, que son tan bajos que quedan completamente fuera de la escala cuádruple y a quienes, por lo tanto, Dumont ignora del todo.

Probablemente sería mejor describir todas esas jerarquías lineales como «exclusivas» en lugar de «inclusivas». Se puede observar que la lógica sería, en líneas generales,la misma que la de la elusión, ya que el grupo superior se distingue de una categoría residual compuesta por todas las demás.

De ser así, tal vez sea más fácil entender cómo los científicos sociales pueden salirse con la suya al soslayar la distinción entre dos tipos diferentes de jerarquía, o incluso insistir en que en realidad son lo mismo. Esto se debe a que cualquier jerarquía social real tenderá a combinar elementos de ambas. Siempre hay niveles de inclusión cada vez más altos

(del hogar al linaje, al clan y a la tribu; o del hogar a la parroquia, al distrito y al municipio..)., pero también hay una serie de grupos ascendentes, cada vez más exclusivos, que obtienen su estatus exclusivo al poder representar todo en todos los niveles[11]. Las jerarquías lineales y taxonómicas tienden, pues, a superponerse.

Permítanme volver una vez más al sistema tradicional de linaje de los maoríes. Por un lado, la sociedad estaba organizada idealmente según lo que los antropólogos llamarían un sistema de linaje segmentario, una clasificación taxonómica de los grupos sociales. Cada hogar pertenecía a un linaje, cada linaje a un clan, cada clan a una tribu. En cada nivel taxonómico, cada uno de estos grupos tenía su representante, llamado «cabecilla» o «jefe» en la literatura, y se decía también que ese cabecilla o jefe era «dueño» de todo lo que pertenecía a su linaje, clan o tribu[12]. Cabe decir que, cuanto más arriba en la jerarquía taxonómica se encontraba el representante, más *tapu* se decía que tenía. Pero es aquí donde las cosas se ponen interesantes, porque (como he señalado) es precisamente en la noción de *tapu* donde vuelve a aparecer el elemento de exclusión. Lo que esto significa es que cuanto mayor era el alcance de un determinado representante, cuanto más inclusivo era el grupo al que se consideraba que representaba, más se diferenciaba él mismo de todos los demás, incluidos otros miembros de su propio clan o linaje[13]. Como jefe del clan, represento a todos los demás miembros del clan, especialmente en el trato con los forasteros. Por lo tanto, en cierto sentido, ellos están «incluidos» en mi personalidad política. Pero esto, a su vez, me convierte en una persona superior, más «exclusiva», apta para interactuar en igualdad de condiciones con otros jefes de clan como yo, tal vez, pero no con los incluidos en mi clan. Y, por supuesto, el estatus de jefe de una tribu es aún más exclusivo.

11 Es cierto que los distintos sistemas tienden más o menos hacia un lado u otro. El sistema de castas de la India, sin duda, ejerce una fuerte presión sobre el lado lineal; el sistema segmentario de los nuer, por citar un ejemplo famoso, se inclina con igual peso hacia la dirección opuesta. Pero dudo que se pueda encontrar una sociedad basada enteramente en un principio y no en el otro.

12 La «propiedad» en este sentido generalmente tenía poco que ver con cualquier tipo de derechos y obligaciones.

13 En terminología lingüística, se podría decir que cuanto más alto se encuentra, más se trata de un término no marcado: no solo representa a «hombre», sino también a «familia», «clan», «tribu», etcétera. Esto encaja bastante bien con mis observaciones sobre la elusión y el universalismo (ascender en la jerarquía taxonómica), pero hace que el *tapu* sea un proceso un tanto paradójico: marcar lo que no está marcado.

Si reflexionamos un momento, veremos que algo parecido ocurre casi en cualquier lugar donde la sociedad se organiza en grupos cada vez más inclusivos. Si esos grupos tienen representantes (barones, duques y reyes; alcaldes, gobernadores y presidentes), esos representantes también se verán enfrentados a aquellos a quienes representan, como miembros de categorías de personas cada vez más exclusivas. Cuanto más alto sea el grupo al que representan en la jerarquía taxonómica, más abstractos y universales se los considera; por lo tanto, más se los enfrenta al mundo, incluyendo a aquellos a quienes representan.

Es fácil ver cómo esta lógica podría finalmente conducir a algo así como una ideología de la clase social. Pero también podría ayudar a explicar algunas maneras bastante extrañas en la forma en que la gente piensa sobre la clase. ¿Con qué frecuencia, por ejemplo, se oye describir a las clases altas de una u otra sociedad como más refinadas y elegantes que las de abajo, de rasgos más finos, más diplomáticas y disciplinadas en sus emociones? ¿O que las clases bajas son más rudas, más toscas en sus rasgos y modales, pero al mismo tiempo más libres con respecto a sus sentimientos, más espontáneas? La mayoría de la gente parece considerar algo normal que los estratos superiores e inferiores de la sociedad difieran de esta manera (si es que piensan en ello, tal vez lo achaquen a las condiciones de salud, trabajo y ocio), o al menos, que se los represente así. De hecho, estereotipos como este se repiten incluso en épocas y lugares (por ejemplo, en gran parte de la Europa medieval temprana), donde el estrato superior podría representarse igualmente como una banda de matones fuertemente armados que extorsionan a una población de granjeros indefensos ofreciéndoles protección.

En este punto es donde hay que pasar del papel que desempeñan las bromas y la elusión en la dinámica de las relaciones personales al modo en que una clase o estrato social entero se distingue de aquellos que considera inferiores por la forma en que sus miembros se comportan entre sí. Norbert Elias (1987) escribió extensamente sobre los manuales de cortesía que utilizaban los señores y las damas medievales para diferenciarse de sus súbditos. Según él, el objetivo principal de estos manuales es alentar a sus lectores a reprimir las funciones corporales (al menos en presencia de sus compañeros), el control tanto de los impulsos naturales como de las emociones violentas y, como he mencionado, el mantenimiento de un cierto «umbral de la vergüenza y de los escrúpulos». En otras palabras, se trata de algo parecido a una conducta de

elusión o, en todo caso, una conducta esperada en situaciones de respeto formal. La diferencia, por supuesto, es que se esperaba que estas normas fueran, en cierto nivel, mutuas; al observarlas, uno no estaba tanto colocando a la otra persona en contra del mundo (un mundo que incluía al propio yo respetuoso), sino que estaba colocando a ambos en contra de aquellos cuyas interacciones se suponía que carecían de tal refinamiento. Y todo esto está bastante explícito en los manuales, que constantemente advertían: uno no debe comportarse como un campesino o como un animal.

La tendencia a ver a la gente común como bestial estaba en perfecta consonancia con la noción de que los estándares de conducta eran una forma de que la aristocracia se constituyera en un nivel de elusión por encima y en contra de «categoría residual que está más o menos fusionada con el mundo». La misma actitud se podía ver en los estereotipos literarios del campesino como un «monstruo apenas humano» (Le Goff, 1978: 93) y en el arte medieval, donde

> el hombre era representado frecuentemente como parte de la naturaleza: imágenes de hombres-animales y hombres-plantas, árboles con cabezas humanas, montañas antropomorfas, seres con muchas manos y muchas piernas, se repiten una y otra vez a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media, y encuentran su expresión más completa en las obras de Brueghel y El Bosco (Gurevich, 1985: 53).

El autor no lo menciona (no es necesario decirlo), pero el «Hombre» al que se refiere es el Hombre Común; los obispos y las duquesas no eran representados como mitad árboles[14].

Sin embargo, lo realmente interesante de estas imágenes de un mundo material indiferenciado de cuerpos y sustancias es que no representaban simplemente el punto de vista de la aristocracia. Mijáil Bajtín (2003), por ejemplo, en su famoso estudio sobre Rabelais, demostró que había una poderosa corriente en la cultura e imaginería popular medieval y moderna que tomaba todas las cualidades que la élite y sus

14 Podríamos continuar hablando de nociones legales, que describían a los campesinos como «poseedores de la tierra» tanto como al revés, o, en este sentido, de las etimologías de palabras que todavía se usan comúnmente hoy en día: el *Oxford English Dictionary*, por ejemplo, sostiene que la palabra inglesa «clown» [payaso] proviene de una raíz germánica que significa tanto «campesino» como «terrón» («clod» [terrón, necio, patán] tiene la misma derivación).

representantes solían invocar para denunciar al estrato inferior de la sociedad (la lujuria y la embriaguez, las funciones corporales, lo monstruoso y lo grotesco) y por el contrario las afirmaba y celebraba. Como esta tendencia alcanzó su máxima expresión en festivales como el carnaval, Bajtín la llama «lo carnavalesco», pero también sostiene que invadió la cultura popular, marcando el tono de todo, desde las charlas hasta los cuentos populares, las representaciones milagrosas y los discursos de los curanderos y vendedores ambulantes de medicinas, o el lenguaje notablemente intrincado de la obscenidad y el insulto típico de los mercados medievales. Bajtín ve este tipo de imágenes grotescas como algo a menudo enfrentado directamente con la «cultura oficial» sofocante, autoritaria y jerárquica de la época; una forma de resistencia contra el ascetismo fosilizado y sin vida impuesto a las masas por la Iglesia y las autoridades civiles.

Está claro que Bajtín tenía razón, pero me parece que trazó con demasiada precisión la línea divisoria entre lo que hoy llamamos alta y baja cultura. Una de las virtudes de la concepción de la jerarquía que he estado tratando de desarrollar es que no es necesario trazar una línea divisoria tan marcada. ¿Los elementos grotescos de la obra de El Bosco o Brueghel provenían de la cultura popular o de las nociones que tenía la élite sobre cómo era la gente común? ¿Es realmente necesario preguntárselo? Al fin y al cabo, en el carnaval no solo participaban campesinos y jornaleros, sino también comerciantes, monjes y barones. Si en el carnaval se hacía hincapié claramente en el cuerpo burlón (en el sexo, la glotonería, la violencia y la homosexualidad), tal vez lo que realmente deberíamos preguntarnos es qué significaba todo esto para los distintos participantes y si siempre era lo mismo.

Las pruebas indican que existía una amplia gama continua entre dos puntos de vista extremos. Para los más privilegiados, el carnaval era un lujo para las masas, una oportunidad para hacer el ridículo y dar rienda suelta a su naturaleza vil y pecaminosa. Algunos de los más reflexivos desarrollaron una especie de teoría funcionalista: dejémosles a los plebeyos que trabajen un poco para desfogarse, incluso que jueguen a poner el mundo patas arriba durante un día o dos, y así les será más fácil soportar su suerte durante el resto del año[15]. Incluso un caballero menor

15 Burke (1978: 199-204) señala que la metáfora de «desfogarse» empezó a emplearse en el momento en que fue técnicamente posible; antes de eso, la metáfora preferida era la de desfogarse en un barril de vino. Sin embargo, incluso en esa época,

o un maestro artesano podrían haber participado a menudo, un poco como diversión y un poco con reprimido desprecio.

Sin embargo, para los más pobres (e incluso para muchos de los no tan pobres), el elemento jocoso podría parecer genuinamente subversivo. Y esto parece ser cierto en lo que respecta a «lo carnavalesco» en su conjunto.

Dado el argumento que he estado desarrollando, es fácil ver al menos dos maneras diferentes de cómo podría ser. La primera es bastante simple. Las relaciones jocosas se desarrollan en un lenguaje de ataque: la toma de bienes y la entrega de males. En la cultura popular de la época, este lenguaje se utilizaba a menudo con efectos implícitamente políticos: un buen ejemplo son los cuentos populares en los que los jóvenes campesinos tan a menudo burlan a sus superiores, siempre –como señala Robert Darnton (1984: 59)– haciendo hincapié en obtener los bienes que buscan y humillar a su adversario: «el débil inteligente deja en ridículo al opresor fuerte provocando un coro de risas a sus expensas, preferiblemente mediante alguna estratagema obscena. Obliga al rey a perder prestigio al exponer su trasero». Lo mismo ocurrió con las tertulias satíricas y otros tipos de «músicas ásperas». Bajtín (2003: 217, etcétera). ve la descoronación y la degradación del rey del carnaval como un ataque más universal, dirigido contra el principio mismo de jerarquía.

Este último ejemplo se acerca al segundo elemento subversivo de la broma, que creo que es también mucho más profundo. El carnaval no solo suspendía o invertía temporalmente la jerarquía, sino que el mundo entero se reconstruía como un «País de Cucaña», como dice el dicho, un dominio en el que no había nada más que cuerpos que participaban felizmente del mundo y de los demás. Bajtín indica que lo grotesco, las bromas y las risas eran una especie de disolvente universal de la jerarquía: que al representar un mundo nada más que de cuerpos jocosos, se despojaba de su fibra misma a las estructuras de la cultura oficial, de modo que incluso sus pináculos más elevados inevitablemente se

---

muchos objetaron que, como válvulas de seguridad, las fiestas populares eran extraordinariamente malas, considerando la cantidad de rebeliones genuinas que surgieron de ellas (véase Bercé, 1976; Burke, 1978; Davis, 1980). Bercé proporciona vívidos relatos de los preparativos para el carnaval en las ciudades francesas durante los siglos XVI y XVII, durante los cuales los soldados que custodiaban las murallas de la ciudad giraban sistemáticamente los cañones de los parapetos para que estuvieran de cara a la ciudad, en caso de que surgiera algún problema grave.

desplomaban. Dadas las categorías que he utilizado en este artículo, esto tiene todo el sentido. Si uno rechaza por completo el principio de elusión, si nada está apartado o es sagrado, la jerarquía no puede existir. En un mundo jocoso, solo hay cuerpos, y la única diferencia posible entre ellos es que algunos son más grandes y más fuertes que otros; pueden tomar más bienes y dar más males. Y las implicaciones que esto tiene para una visión del orden social contemporáneo, y en particular para la posición moral de los superiores y poderosos del mundo, no necesitan mencionarse.

Como siempre, debo señalar que soy consciente de que las cosas son más complicadas que esto; me estoy centrando en un aspecto particular. Por ejemplo, había un elemento en el carnaval que enfatizaba no una lucha jocosa sino una Edad de Oro idílica: este era un elemento importante en la crítica social, tanto entre los pensadores de la Iglesia como entre los rebeldes populares, y se remontaba a temas clásicos (cf. Cohn, 2015). Aun así, la analogía con las relaciones jocosas es una herramienta analítica útil, aunque más no sea porque abre todo tipo de posibilidades interesantes[16]. Esto es especialmente cierto cuando uno pasa del ritual público a las prácticas cotidianas.

El propio Bajtín llamó la atención sobre el lenguaje del mercado (2003: 163 y ss). y los modismos populares de insulto y obscenidad en la cultura medieval y moderna. ¿Sería realmente ir demasiado lejos sugerir que esto implica algo muy similar a la reconstrucción del mundo a nivel corpóreo como ocurre en el carnaval? Si es así, este sería un ejemplo perfecto de las prácticas de los estratos sociales más bajos que aparentemente refuerzan las imágenes y estereotipos que sostienen los que se encuentran en los estratos más altos, aunque con intenciones diametralmente opuestas. Y en todo caso, este no parece ser un fenómeno aislado. Hay muchas sociedades en las que las clases bajas parecen emplear un lenguaje obsceno con más libertad, o al menos de manera más abierta y consistente, que las clases más privilegiadas. Es difícil escapar a la impresión de que esto es, en efecto, una especie de subversión, al menos en la medida en que afirma una visión intrínsecamente subversiva de las condiciones de la existencia humana.

16 En todo caso, me parece que puede ser más potencialmente revelador, para el análisis de rituales como el carnaval, que, por ejemplo, la noción de liminalidad y *communitas* de Victor Turner (1969), términos que a menudo se utilizan con tanta ligereza que su uso puede sofocar un debate más que alentarlo.

La generalización de la elusión

Hasta ahora he estado describiendo dos maneras diferentes de ver al ser humano como una colección de sustancias corporales en todo caso continuas con el mundo que la rodea o como un conjunto abstracto de propiedades separadas de ese mundo[17]. Evidentemente, estas no son las únicas maneras posibles de concebir a las personas, pero parece que siempre es posible que emerjan en situaciones de jerarquía y deferencia formal.

En este punto, puedo volver al argumento de Norbert Elias sobre el «proceso de civilización» en Europa (1987), y a la noción de Peter Burke sobre la reforma de la cultura popular (2014: 223-260).

Las observaciones de Elias se basan principalmente en la comparación de los manuales de estudio que se utilizaban para instruir a los niños en diferentes períodos de la historia europea, desde el siglo XII hasta el XVIII y el XIX. Lo que descubre es un continuo avance del «umbral de la vergüenza y de los escrúpulos» a lo largo del tiempo, una creciente demanda de suprimir cualquier reconocimiento público de las funciones corporales, la excreción, la agresividad, la muerte, la descomposición; de hecho, cualquiera o todas esas cosas que normalmente se consideran bochornosas o vergonzosas en las relaciones de elusión. Desde mi propia perspectiva, el aspecto más interesante del material de Elias es cómo el comportamiento que los libros de cortesía medievales representaban algo como vergonzoso solo si se hacía delante de superiores (por ejemplo, sonarse la nariz con el mantel), gradualmente llegó a ser representado como embarazoso incluso si se hacía delante de iguales, luego de inferiores y, finalmente, como un comportamiento que debía evitarse por principio, incluso si no había nadie más delante[18]. En mis términos, se podría decir que la elusión se generalizó: en el sentido de que los principios de conducta que alguna vez se aplicaron principalmente a las relaciones de deferencia formal gradualmente llegaron a establecer los términos de todas las relaciones sociales, hasta que se internalizaron de manera tan completa que terminaron transformando las relaciones más básicas de las personas con el mundo que las rodeaba.

17 Cada una de estas maneras conlleva su propia noción característica de intercambio: un intercambio abusivo (o que simula ser abusivo) de sustancias en una, un intercambio benévolo (o que simula ser benévolo) de propiedades en la otra.

18 Antes de que la ciencia médica comience a crear argumentos de «higiene personal», Erasmo advertía a los niños que debían moderar sus modales también en privado, porque los ángeles podían estar observándolos sin que se dieran cuenta.

El propio Elias se ocupa principalmente de las cortes feudales y de la aristocracia cortesana. Sugiere que si es que hubo algún motor que impulsara el cambio, este fue el creciente monopolio del Estado sobre el uso legítimo de la fuerza coercitiva, que obligó a los cortesanos a contener sus impulsos agresivos e introdujo así un principio general de autocontrol. Pero también sugiere que, de hecho, fue cuando estos nuevos ideales se expandieron fuera de los tribunales para afectar a la burguesía naciente que comenzaron a interiorizarse plenamente de forma psicológica. Esta expansión fue algo que ocurrió principalmente en los siglos XVI, XVII y XVIII, cuando se encuentran por primera vez reformadores de clase media denunciando la artificialidad pulida de los modales cortesanos, afirmando que actúan principalmente para hacer distinciones odiosas, colocar a algunas personas por encima de otras y sosteniendo sus propios estándares de comportamiento como más honestos, morales y espontáneos y, por lo tanto, como aptos para ser adoptados por la sociedad en su conjunto (Elias, 1987: 72-75)[19].

La «reforma de la cultura popular» de Burke formaba parte de ese mismo movimiento. En esencia, se trataba principalmente de un intento por parte de las autoridades religiosas de la clase media, de mejorar las costumbres de los de abajo: sobre todo, eliminando todo rastro de lo carnavalesco de la vida popular. Burke enumera entre sus objetivos «los actores, las baladas, las luchas de perros y osos, las corridas de toros, los naipes, los libretos populares, los charivaris, los charlatanes, los bailes, los dados, las adivinaciones, las ferias, los cuentos populares, los echadores de fortuna, los magos, las máscaras, los juglares, los titiriteros, las tabernas o la brujería» (2014: 300), por nombrar algunos. En Inglaterra, los puritanos llamaron a su campaña una «reforma de los modales»; en su nombre cerraron cervecerías, hicieron cumplir leyes sobre la moralidad sexual y, sobre todo, prohibieron modos populares de entretenimiento como los Mayos, la danza morisca y las fiestas navideñas. En la Europa católica, las autoridades de la contrarreforma llevaron a cabo campañas análogas. Esas campañas casi siempre generaron una gran oposición, pero en general tuvieron un éxito notable.

19 La idea de Elias sobre el «proceso de civilización» es descaradamente evolucionista y, como tal, ha sido ampliamente criticada. Muchos también han señalado la atención indebida que Elias presta a los círculos cortesanos y su descuido de las ideas puritanas y de otras ideas de la clase media como un defecto crucial en su análisis.

Pienso que el papel de las clases medias es crucial. En este período, «clases medias» significa esencialmente «aquellos sectores de la población más inmersos en la vida comercial de la época»: no solo comerciantes y tenderos, sino también agricultores prósperos y artesanos urbanos. Es notorio, por ejemplo, que este fuese el estrato más atraído hacia el puritanismo inglés (Tawney, 1937: 20; Hill, 1964; Wrightson, 1984). También eran las personas cuyas vidas estaban más dominadas por las relaciones de propiedad privada, lo que también es crucial: según los términos que he desarrollado hasta aquí, una generalización de la elusión sería un proceso en el cual todos en la sociedad llegarían a ser cada vez más definidos por la lógica de propiedades abstractas y excluyentes. Podemos imaginar que, a medida que la vida social entre todas las clases de la sociedad fue cada vez más moldeada por la lógica del mercado, las costumbres que alguna vez fueron típicas de las clases comerciales tenderían también a ser adoptadas de forma general.

Entonces, la pregunta es, ¿existen precedentes etnográficos de que algo así haya sucedido? ¿Ha habido casos en los que la difusión de las relaciones de intercambio haya llevado a diferentes estándares de comportamiento cotidiano? Permítanme tratar de responder brevemente a esta pregunta antes de volver a los conceptos utilizados en la Europa de la Edad Moderna temprana.

Una cosa que la evidencia etnográfica deja muy en claro es que, cuando las relaciones entre dos personas o dos grupos se definen principalmente en torno al intercambio (y no, por ejemplo, por un idioma en común), tienen una fuerte tendencia a estar marcadas también por reglas de elusión. El ejemplo clásico son las relaciones entre afines: en particular cuando dos familias están atrapadas en ciclos prolongados de pagos matrimoniales.

Cuando existen reglas de elusión y se han infringido, muy a menudo se requiere algún tipo de intercambio formal para arreglar las cosas. A veces, estas toman la forma de multas, pero no necesariamente. MacAllister (1937: 131) recuerda el caso de un hombre kiowa-apache que chocó accidentalmente con su suegra, una persona a la que tenía prohibido tocar. Para compensarlo, se acordó que los dos intercambiaran caballos. Según Roy Wagner (1967: 176), algo similar es una práctica común entre los daribi de Nueva Guinea, donde un hombre nunca debe siquiera mirar a la madre de su esposa. Si de forma accidental lo hiciera, ambos tendrían que encontrarse e intercambiar bienes masculinos y femeninos de igual valor antes de poder volver a su situación anterior. Es evidente

que en ninguno de los dos casos se trata de un castigo o una compensación; ambas partes acabaron con cosas exactamente del mismo valor que antes. Más que una cuestión de reparación, parece ser una simple cuestión de arreglo. Dos personas entran en contacto sin que debieran haberlo hecho. La grieta que se ha formado en la cáscara de la elusión solo puede ser reparada mediante un intercambio, porque el acto mismo de intercambiar bienes traslada nuevamente las relaciones del nivel de los cuerpos y las sustancias al de las propiedades abstractas[20].

Lo más frecuente es que, si se ha infringido una de las reglas de elusión, se imponga una multa menor a la parte de menor estatus (aquella sobre la que recae la carga de la elusión). Pero, incluso en este caso, las multas son más que una simple recompensa; el acto mismo de otorgarlas también sirve para restablecer las relaciones a su nivel apropiado de abstracción. Y lo mismo ocurre con las multas impuestas por daños reales a la persona o la propiedad de otros, o, en realidad, por pagos afines; de hecho, por todos esos variados tipos de transacciones que normalmente se entrelazan para formar lo que los antropólogos llaman una «economía del don».

Aún más interesante para este fin es lo que le sucede a una sociedad cuando esas redes de intercambio formal se vuelven tan importantes que podría decirse que son la principal institución que establece los términos de la vida social. En esas sociedades, los estándares cotidianos de interacción a menudo comienzan a parecerse a lo que en otras sociedades se consideraría una elusión moderada.

No soy el primero en tomar nota de este fenómeno, pero los antropólogos anteriores parecen haber carecido de un lenguaje con el que describirlo. Algunos apelaron a Weber. Margaret Mead, por ejemplo, consideraba que los manus de las islas del Almirantazgo de Nueva Guinea practicaban «una especie de capitalismo», que, según ella, estaba arraigado en un *ethos* de ascetismo y abnegación (1930; 1934; 1937). Alfred Kroeber habló del «espíritu emprendedor» de los indios yurok de California, que según él surgía de algo parecido a una ética puritana (1925; 1928). Para el oído moderno, esos términos realmente

20 Existen casos paralelos que no implican un incumplimiento de la elusión, sino otros tipos de contacto corporal considerados demasiado íntimos para la relación en la que se produjo. En las Nuevas Hébridas: «La sodomía entre dos hombres genealógicamente emparentados se considera incestuosa. Sin embargo, no se la toma demasiado en serio, ya que el castigo infligido es que ambas partes deben matar e intercambiar dos cerdos» (Corlette, 1935: 486).

no parecen apropiados. Si los pescadores de Nueva Guinea pueden ser capitalistas, la palabra «capitalismo» pierde la mayor parte de su poder explicativo y habría que inventar un término completamente nuevo para los jefes de las empresas que emplean a un gran número de trabajadores asalariados que marcan el tiempo en el reloj. Pero no creo que sea sensato descartar del todo las ideas de estos autores. Lo que sí compartían los manus y los yurok era algo que recordaba bastante a las ideas euroamericanas de propiedad privada, al igual que el dinero en conchas que funcionaba como una especie de moneda. La propiedad podía comprarse y venderse de acuerdo con un medio abstracto de valor. En ambas sociedades, el intercambio de propiedades era una de las principales formas en que funcionaban las relaciones entre las personas: en ocasiones, incluso las relaciones entre los parientes más cercanos. Gran parte del drama cotidiano de la vida parece haber girado en torno a quién había recibido qué, quién debía qué, quién aceptaba qué de quién. Y, lo que es bastante significativo, es en aquellas relaciones principalmente mediadas por el intercambio donde el «ascetismo» se hace más evidente. «El sexo», decía un dicho yurok «aleja al dinero»[21]. Es como si, en esas relaciones, la propia persona tuviera que estar rodeada de restricciones exclusivas tan severas como las que rodean a la propiedad.

Todos estos ejemplos sugieren que, en efecto, puede haber relaciones de elusión que no estén directamente relacionadas con la construcción de relaciones jerárquicas entre las personas, o incluso con la oposición de una clase frente al resto de la sociedad. Cuando dos personas intercambian caballos, están marcando su equivalencia como personas, al identificarse con dos posesiones de valor equivalente. De manera similar, en los casos de los manus o los yurok, era la existencia del dinero –un sistema abstracto mediante el cual se podía comparar el valor de casi cualquier propiedad– lo que también hacía comparables a todas las personas. En contextos que implicaban intercambio, las personas se definían por lo que tenían; como el dinero hacía que todas las propiedades fueran al menos potencialmente equivalentes, entonces las personas también lo eran. Y el proceso real de intercambio significaba que, en la práctica, las personas establecían constantemente esas equivalencias temporales[22].

21 Para un paralelismo con los manus, véase Mead (1934), pp. 191 y 308.

22 Obviamente, era inusual que dos individuos fueran exactamente equivalentes en valor en un momento dado, pero eran inherentemente capaces de serlo.

Todo esto tiende a confirmar que el contexto más importante a analizar en la Europa moderna temprana no es tanto la sociedad cortesana de Elías (que siempre estuvo principalmente interesada en diferenciarse del resto de la sociedad) sino el surgimiento de regímenes de propiedad privada e intercambio comercial y de una clase de personas cuyas vidas estaban tan organizadas en torno a esto que habían comenzado a interiorizar su lógica de exclusión como una forma de definir sus propias sociedades.

De hecho, los ideales de la propiedad privada surgieron de manera lenta y desigual. Esto fue particularmente cierto en el caso de la propiedad de la tierra. Bajo un régimen feudal, casi cualquier parcela de tierra tenía más de un «propietario». Por lo general, había diferentes niveles de propiedad; cuando estos entraban en conflicto, la teoría jurídica de la época casi siempre reconocía que el nivel más inclusivo tenía el derecho final. Por ejemplo, las reivindicaciones de una comunidad aldeana tenían prioridad sobre las del verdadero propietario de una parcela. La tenencia feudal implicaba que el título de propiedad de una parcela de tierra tendía a estar repartido según una jerarquía graduada de dueños; si bien un simple labrador podía tener la posesión efectiva de una parcela y un caballero o barón local el control efectivo sobre su disposición, los juristas seguían insistiendo en que el verdadero *dominium*, o propiedad absoluta, pertenecía únicamente al rey, que representaba el nivel más alto e inclusivo de todos.

Todo esto podría haber estado en consonancia con los principios jerárquicos de la época, pero no contribuía al desarrollo de un mercado de tierras. En Inglaterra, la mayor parte de las tierras solo se volvieron libremente disponibles después de la primera gran ola de movimientos de cercamiento de tierras de los siglos XVI y XVII. En un sistema de campo abierto, un agricultor podía tener el derecho exclusivo de cultivar trigo en una parcela determinada, pero tenía que abrir sus propios campos después de la cosecha, a cualquier persona del pueblo con ovejas que quisiera que pastaran en el rastrojo; las cercas tenían que ser derribadas durante la temporada baja agrícola. Con el cercamiento, las cercas fueron reemplazadas por setos y muros que dejaban claro el derecho del propietario a excluir de la misma, en todo momento, a otros miembros de la comunidad. En otros casos, los cercamientos implicaban delimitar extensiones de pradera o bosque que siempre se habían considerado parte del ejido del pueblo; la explotación de esas tierras comunales, se podría añadir, había sido durante mucho tiempo la clave para la supervivencia de los

aldeanos sin tierra o más pobres. La propiedad de las tierras cercadas no dependía de la pertenencia a un grupo mayor; era un derecho exclusivo de acceso que tenía un único propietario «contra todo el mundo» (Thrupp, 1977; E. P. Thompson, 1976); por lo tanto, se podía comprar y vender libremente. En efecto, esas tierras eran propiedad privada, aunque la ley tardó algún tiempo en reconocerlo plenamente, ya que recién en la época de la Restauración los juristas estuvieron dispuestos a reconocer oficialmente un dominio que perteneciera a alguien que no fuera el rey.

Las expresiones utilizadas aquí («cercamiento», «contra todo el mundo») son ciertamente indicativas de la lógica de la elusión. Es mucho más difícil determinar hasta qué punto estas nuevas definiciones afectaron el sentido común de la gente sobre la naturaleza del individuo, la sociedad o la relación entre ambos. Pero tal vez no sea imposible. Al menos un historiador, C. B. MacPherson (1962), sugirió que hacia el siglo XVII el principio de la propiedad privada individual y exclusiva había llegado a ser tan ampliamente aceptado entre la gente común inglesa que los políticos populares podían invocarlo como base para hacer reivindicaciones de derechos naturales y libertades políticas. MacPherson es quizás más famoso por sus argumentos sobre los supuestos sobre la propiedad que subyacen a las teorías políticas de Hobbes y Locke, pero su material más interesante proviene de los Niveladores, una facción política radical del Nuevo Ejército Modelo de Cromwell durante la Revolución inglesa. En 1646, por ejemplo, el nivelador Richard Overton escribió en su tratado *An Arrow Against All Tyrants* que

> a cada individuo en la naturaleza se le da una propiedad individual por naturaleza, que no puede ser invadida o usurpada por nadie: porque cada uno, tal como se tiene a sí mismo, tiene una propiedad propia, de lo contrario no podría ser uno mismo, y en esto nadie puede pretender privar a nadie de esta, sin la infracción manifiesta y la afrenta a los mismos principios de la naturaleza, y de las reglas de equidad y justicia entre un hombre y otro hombre [...]. Cada hombre [es] por naturaleza un rey, un sacerdote y un profeta en su propio circuito y brújula naturales, del cual nadie puede participar, sino por delegación, comisión y libre consentimiento de aquello que son derecho y libertad naturales (en MacPherson, 1962: 140-141).

En otras palabras, la propia persona (su cuerpo, al igual que sus bienes) era de su propiedad exclusiva, y, por lo tanto, tenía el derecho absoluto de

excluir de ella «todo lo dañino y odioso»[23]. Ni siquiera el rey podía infringir este derecho. Esta fue quizás la primera evocación política del principio de que (como expresó Goffman) el ser humano era sagrado. El hecho de que, en la época de la Revolución inglesa, un argumento de este tipo pudiera tener sentido para un público de soldados rasos demuestra que los conceptos de propiedad privada habían desempeñado un papel importante en la reformulación de las concepciones populares en torno a la persona. Y, como señala MacPherson, esta doctrina, que él llama «individualismo posesivo», se convirtió en la base de las nociones de libertad política que surgieron en esa época y que han seguido siendo el fundamento de las teorías prevalecientes sobre los derechos del hombre hasta el día de hoy (*ibid.*: 142-159).

Los argumentos de MacPherson inspiraron un animado debate (por ejemplo, Laslett, 1963; MacPherson, 1964; Arblaster, 1981), pero esta idea fundamental nunca ha sido seriamente cuestionada. El individualismo moderno no fue solo una ideología que se desarrolló a través del ascenso de la burguesía, sino que surgió, en primer lugar y sobre todo, a través de metáforas sobre la propiedad. Los supuestos ya implícitos en autores como Hobbes y Locke se hicieron más explícitos en las doctrinas de los mercantilistas británicos y los fisiócratas franceses, y finalmente se convirtieron en la base de la economía política: que la propiedad privada era una institución natural, en el sentido de que su lógica precedió al surgimiento de cualquier sociedad humana más amplia; que, de hecho, la sociedad misma tuvo que ser creada debido a la necesidad de las personas de salvaguardar su propiedad y regular su intercambio. Mientras que una visión jerárquica anterior suponía que las identidades de las personas (sus propiedades, por así decirlo) estaban definidas por su lugar en la sociedad, ahora se suponía que quién uno era dependía de lo que tenía[24].

En definitiva, nos quedamos con la visión del mundo que presenta la economía, que da por sentado que los seres humanos son seres autónomos y limitados cuya identidad está determinada por lo que poseen y cuyas relaciones mutuas se supone que consisten principalmente en intercambiar esas posesiones entre sí de acuerdo con los principios del

23 Está claro que Overton no tenía intención de incluir a las mujeres ni, en realidad, a los sirvientes. Existe cierto debate sobre si los Niveladores tenían intención siquiera de conceder el derecho al voto a los trabajadores asalariados.

24 El propio Elias señala (1987: 72-75) cuán profundamente estas ideas habían llegado a arraigarse en el sentido común de las clases medias más dedicadas a la reforma de los modales.

cálculo racional. Es esta visión de la sociedad humana la que ha formado la columna vertebral de la mayor parte de la teoría social posterior, que se ha desarrollado ya sea sobre su base o como reacción a esta. También se basa en una forma de imaginar de una manera en que en casi todos los aspectos es análoga a cómo se la imagina en la elusión.

La educación y el destino de la juventud

Hasta ahora, he estado tratando de argumentar que fueron las clases comerciales emergentes de la Europa moderna temprana las primeras que abrazaron la noción de reformar la sociedad reformando sus modales, y que los estándares de propiedad que adoptaron estaban, en definitiva, arraigados en las ideologías de la propiedad privada. También sugerí que, en cuanto que los proyectos de reforma tuvieron éxito, se debió en gran medida a que el mercado y la lógica comercial estaban determinando cada vez más las condiciones de la vida social entre todas las clases. Después de todo, los intentos de cerrar las cervecerías o prohibir las actuaciones de comediantes solo podían lograr ciertos resultados y tendían a crear una oposición determinada y rencorosa. Los cambios más duraderos se dieron en un nivel mucho más profundamente interiorizado. En este sentido, algunos de los materiales de Elias son particularmente reveladores. En 1558, por ejemplo, un cortesano italiano todavía podía escribir:

> Por idéntica razón tampoco es una costumbre fina la de volverse hacia los acompañantes para mostrarles alguna suciedad que se ha encontrado en el camino (cosa que sucede de vez en cuando). Mucho menos se debe mostrar a otras cosas fétidas para que las huelan, como suelen hacer algunos con gran inoportunidad, que se las acercan a la nariz y dicen: oled, por favor, qué fétido es esto, cuando podrían decir: no lo oláis que apesta (Della Caso, *Galateo*, en Elias, 1987: 172-173).

Cien años después, la mayoría de los lectores probablemente habrían considerado la idea misma de comportarse de esa manera tan repugnante como la encontrarían hoy en día. Pero ¿cómo se explican los cambios a este nivel, en las reacciones más espontáneas y viscerales de las personas con el mundo que las rodea? Una cosa es decir que existe una conexión lógica entre los modales y los regímenes de propiedad, y otra muy distinta es entender cómo se produjeron realmente esos cambios.

Evidentemente, el lugar donde buscar es en la educación de los niños. El material de Elias, por ejemplo, está extraído casi exclusivamente de manuales destinados a instruir a los jóvenes. Lo que voy a hacer en esta sección, entonces, es proporcionar un esbozo muy breve de las ideas sobre la educación y el papel público de los jóvenes en las sociedades medievales y de principios de la era moderna: un esbozo que, en mi opinión, deja claro por qué el surgimiento de un régimen de trabajo asalariado debería haber conducido casi inevitablemente a proyectos de reforma social. No es exactamente una explicación, pero sí establece las líneas generales de lo que podría ser una explicación completa.

En la Edad Media, casi todos los que sabían leer habían aprendido, al menos en parte, con «libros de cortesía», libros producidos en notables cantidades. Los primeros estaban en latín y estaban destinados a la educación del clero y quizás de la alta nobleza. Sin embargo, hacia el siglo XIV, los libros de cortesía en lengua vernácula, que satisfacían la creciente demanda de alfabetización entre la nobleza menos elevada y muchos de los comerciantes y artesanos de las ciudades, se habían vuelto comunes (Nicholls, 1985: 57-74)[25]. Como señala Philippe Aries (1962: 381-383), estos libros a menudo cubrían una amplia variedad de temas, desde consejos sobre cómo cortarse las uñas hasta consejos sobre cómo elegir una esposa adecuada. También tenían una fuerte tendencia a mezclar preceptos sobre cómo comer en la mesa con preceptos sobre cómo servir la mesa. Esto último es significativo, porque el período en el que los jóvenes aprendían modales era casi siempre el mismo en el que se esperaba que también estuvieran en el servicio doméstico.

Aries cita un relato de Inglaterra de finales del siglo XIV, escrito por un viajero de Italia:

> La falta de afecto de los ingleses se manifiesta con fuerza hacia sus hijos, pues después de haberlos mantenido en casa hasta que llegan a la edad de siete o nueve años, como máximo, los envían, tanto a los varones como a las mujeres, a realizar duros trabajos en las casas de otras personas, en las que suelen estar obligados durante siete o nueve años. A estos se les llama aprendices, y durante ese tiempo realizan los trabajos más serviles; y son pocos los que nacen exentos de este destino, pues todo el mundo, por rico que sea, envía a sus hijos a las casas de otros, mientras que, a cambio, recibe a los de extraños en la

25 La clase letrada y la clase cortesana tendían siempre a ser la misma.

suya (de *A Relation of the Island of England* [aparentemente anónimo], citado en Aries, 1962: 365).

Aunque «los italianos consideran cruel esta costumbre [...] insinuando que los ingleses acogían a los hijos de sus compañeros porque pensaban que de esa manera obtendrían un mejor servicio que el que obtendrían de su propia descendencia», Aries sugiere, con bastante realismo, que «la explicación que los propios ingleses dieron al observador italiano fue probablemente la verdadera: "para que sus hijos aprendieran mejores modales"» (*idem*).

Este observador italiano en particular parece haber pasado la mayor parte de su tiempo en grandes ciudades, pero esta imagen parece haber sido, en líneas generales, cierta también en el campo, no solo en Inglaterra sino en gran parte del norte de Europa, desde la Alta Edad Media en adelante. Se esperaba que los hombres y mujeres jóvenes abandonaran el hogar a una edad bastante temprana (si no a los nueve años, ciertamente al principio de la adolescencia) y pasaran los siguientes diez o quince años en «servicio», lo que básicamente significaba como trabajadores asalariados viviendo bajo el techo de sus empleadores. Por ejemplo, los jóvenes rurales solían ser contratados en ferias locales y trabajaban durante un año antes de recibir su salario. Otros eran colocados por sus padres, aunque la mayoría de las veces con amos cuya posición social era algo más alta que la suya: el hijo de un labrador en la familia de un hacendado, la hija de un hacendado como criada de un miembro menor de la nobleza local, etcétera (Laslett, 1972; 1977; 1983; Wall, 1983; Kussmaul, 1981).

Se esperaba que esta condición durara hasta los veinticinco o incluso treinta años, en parte porque nadie debía casarse hasta haber acumulado suficientes recursos para formar su propio hogar independiente. En otras palabras, el trabajo asalariado era básicamente un fenómeno que abarcaba todo el ciclo vital, y la «juventud» o adolescencia era el período durante el cual uno acumulaba los recursos para establecerse como un ser plenamente maduro y autónomo. También era el período durante el cual uno aprendía su futuro oficio. Incluso el servicio en una granja era, en efecto, una forma de aprendizaje[26]. Los sirvientes en las granjas (no menos que los aprendices de tintorero o de tejedor o, de

26 No es tanto que «el aprendizaje y el servicio se confundieran», como dice Aries (1962: 366-367), sino que, para empezar, en realidad nunca se distinguieron del todo.

hecho, los pajes de los caballeros), estaban en formación, y aunque los conocimientos técnicos que uno adquiría en tales circunstancias en teoría se distinguían indudablemente de cuestiones más comunes de comportamiento y decoro, en la práctica el proceso de aprenderlos era más o menos el mismo[27].

En la Edad Media y, más aún, en la Edad Moderna, los modismos que se utilizaban para referirse a la autoridad eran los de juventud y vejez. En la teoría renacentista era común afirmar que el envejecimiento era un largo proceso de desecación del cuerpo; que, como consecuencia de ello, los jóvenes estaban dominados por sus «espíritus animales» y eran propensos a pasiones y deseos violentos y a todo tipo de excesos; y que solo cuando un hombre llegaba a los treinta años, cuando la fuerza física empezaba a declinar, su alma o sus poderes de razonamiento (las dos cosas se consideraban más o menos lo mismo) eran considerados capaces de superarlos (Thomas, 1971: 208-210; 1976). Treinta años era también la edad en la que debía nacer el primer hijo, estableciendo así de una vez por todas su personalidad social como cabeza de familia y miembro pleno de la comunidad, con toda la responsabilidad que ello implicaba. «Por otra parte, que los jóvenes mandaran era contrario a la "ley de la naturaleza": debían obedecer hasta que hubieran logrado dominar sus deseos más bajos» (Brigden, 1982: 37-38). Incapaces de autonomía, tenían que estar bajo la atenta mirada y la mano firme de algún amo maduro –uno, idealmente, que no fuera un pariente, ya que se pensaba que el parentesco comprometía en cierta medida la autoridad– para que sus energías se utilizaran adecuadamente.

27 Sería interesante examinar la institución del servicio medieval y moderno temprano a la luz de la literatura antropológica sobre la iniciación, en particular la que implica algún tipo de «parentesco ficticio». El estudio del compadrazgo en América Latina ofrece algunos paralelismos obvios: mientras que autores como Wolf (1966) destacan la forma en que estos vínculos crean vínculos de patronazgo entre clases, los análisis simbólicos (por ejemplo, Gudeman, 1971; Bloch y Guggenheim, 1981) subrayan la división entre el ámbito doméstico femenino y el ámbito público masculino, que en la cultura occidental se han presentado generalmente en términos del espíritu y la carne. Ya he mencionado que, en Europa, la mayoría de los jóvenes servían a amos de una clase social marginalmente superior. En cuanto a los aspectos simbólicos, Aries señala que la edad de «siete o nueve años» (la edad a la que, según el autor italiano del relato antes citado sobre las costumbres inglesas, la mayoría de las familias enviaban a sus hijos a casas de extraños) «se daba, entre los antiguos autores franceses [...] como la edad en la que los muchachos dejaban el cuidado de las mujeres para ir a la escuela o entrar en el mundo de los adultos» (1962: 366-367). La oposición entre espíritu y carne –o, en todo caso, algo muy parecido– también estaba en juego en la propia definición de «juventud».

Debería quedar bastante claro cómo todo esto se relaciona con la lógica de la broma y la elusión. No se trataba solo de que se considerara a los jóvenes como personas sin formación: sus vicios típicos eran los carnales de la violencia y el libertinaje. Eran por naturaleza desenfrenados, rebeldes contra la autoridad legítima de sus mayores. Los hombres maduros, por otro lado, eran racionales y autónomos; eran los dueños de hogares autónomos, delimitados y autosuficientes. Pero la idea de que servir tenía un valor educativo añadió un complejo juego de la teoría contra la práctica a esta manera relativamente sencilla de representar las cosas. En cualquier relación elusiva, la carga de la misma recae siempre sobre la parte inferior. Puede que se haya considerado que los amos eran más refinados o disciplinados en su comportamiento espontáneo (tenían mejores modales), pero, aun así, eran sus sirvientes los que tenían que realizar los actos de deferencia formal[28]. En la práctica, fue mediante estos actos y mediante una obediencia respetuosa hacia los amos, como construyeron a estos últimos como seres superiores, más abstractos, al mismo tiempo que interiorizaron gradualmente esos mismos comportamientos disciplinados para poder finalmente pasar ellos mismos al estado de amos.

Por otra parte, es igualmente importante subrayar que, en la Edad Media, las costumbres de la juventud no eran totalmente rechazadas. Tenían su lugar, que correspondía de manera casi exacta con el lugar de lo carnavalesco. Natalie Zemon Davis (1975) dice que se consideraba que los jóvenes tenían una especie de «jurisdicción» comunitaria sobre los dominios del sexo y la violencia, que se consideraban sus esferas naturales de actividad. En Francia, cada pueblo o barrio urbano tenía sus «abadías juveniles», que no solo eran la base de la milicia local, sino que también eran responsables de organizar tertulias satíricas para burlarse de los aldeanos inmorales, además de organizar celebraciones como el carnaval. En Inglaterra, la organización estaba menos formalizada (Capp, 1977) y los líderes juveniles –como los famosos Lords of Misrule que presidían los festejos navideños– tendían a aparecer solo durante ciertos momentos del calendario ritual, pero el principio era bastante similar.

28 Un paralelo obvio es el oficial militar de carrera, que nunca está obligado a permanecer tan rígido o saludar tan elegantemente como los reclutas deben hacerlo ante él, pero aún así es visto como alguien que refleja en su porte ordinario un comportamiento más «militar» que ellos.

La existencia de esta ideología de la juventud y la vejez tuvo un profundo efecto en la percepción que se tenía de los cambios en la organización de la producción en la Edad Moderna. En una ciudad medieval típica, la mayoría de los jóvenes eran aprendices y oficiales al servicio de un maestro artesano de mayor edad. Lo ideal era que cualquier aprendiz pudiera aspirar a convertirse algún día en maestro y en miembro de pleno derecho del gremio; por este motivo, las normas gremiales limitaban el número de aprendices que se permitía contratar a un maestro. Pero cuanto más dominaban las relaciones capitalistas en una determinada industria, más tiempo tenía que esperar un obrero para poder alcanzar la plena condición de adulto, tener una esposa, una casa y un negocio propio. Mientras tanto, seguía trabajando para su patrón a cambio de un salario. El resultado fue que una gran parte de la fuerza laboral, hombres de entre treinta y cuarenta años, se encontraron viviendo en una especie de adolescencia social suspendida. Al final, muchos empezaron a abandonar por completo el ideal de autonomía, a casarse jóvenes y a resignarse a la condición de trabajadores asalariados permanentes. Con los movimientos de cercamiento y el auge de la agricultura comercial de los siglos XVI y XVII, muchos de los pobres rurales se encontraron en una situación muy similar.

Pero todo esto ocurrió de manera tan gradual que nunca fue necesario cuestionar seriamente las suposiciones subyacentes que la gente tenía sobre el significado del trabajo asalariado. Tradicionalmente, el trabajo asalariado no había sido un estado más permanente que lo que es la adolescencia; de hecho, era el medio por el cual se superaba la adolescencia. Incluso después de que se convirtiera en un estatus permanente, todavía se lo imaginaba como un proceso de transformación. A los ojos de sus empleadores, las clases trabajadoras no es que fueran indisciplinadas y carnales por naturaleza (un residuo de la jocosidad, un estrato básico cuyos vicios podían utilizarse como evidencia de la superioridad innata de esos empleadores) sino adolescentes revoltosos que necesitaban ser disciplinados y reformados mediante un trabajo cuidadosamente supervisado.

Si se plantean las cosas de esta manera, resulta al menos más fácil comprender por qué las luchas sociales reales que rodearon la comercialización de la sociedad inglesa y el surgimiento de una protoburguesía adoptaron la forma que adoptaron: en buena medida, interminables disputas sobre el lugar de la juventud en la comunidad y luchas por las fiestas y los entretenimientos populares. Permítanme volver brevemente

aquí a la «reforma de los modales» puritana en la Inglaterra de los Tudor y los Estuardo.

Puritanos ingleses

Los calvinistas ingleses (de hecho, «puritanos» era un término ofensivo) provenían en su mayoría del «estrato medio» de sus comunidades, el que, como he dicho, estaba más completamente atrapado en el mercado nacional emergente. También eran los prósperos dueños de las casas que empleaban a la mayoría de los jóvenes locales como sirvientes. El retiro de la aristocracia de la vida rural, junto con gran parte de la alta burguesía (Stone, 1965; Laslett, 1965: 180-181) dejó a estas personas en una posición estratégica en la mayoría de las aldeas, una posición de la que se apresuraron a sacar provecho. Los reformadores piadosos hicieron circular panfletos y biblias, juntaron fondos para contratar predicadores e intentaron lo mejor que pudieron ganar el control tanto del municipio como de los gobiernos parroquiales. Como capellanes y magistrados, comenzaron a eliminar todo lo que consideraban desagradable en el culto tradicional. Ya no se tocaban las campanas en los funerales ni se arrojaba maíz en las bodas; los gaiteros y violinistas no debían participar en las ceremonias religiosas (Thomas, 1971: 66-67). Sobre todo, sus ataques se dirigían a los festivales del calendario, especialmente los rituales carnavalescos como la Navidad y los Mayos, y la vida festiva permanente en la plaza del pueblo.

Como señala Keith Thomas, estos ataques eran al mismo tiempo ataques al lugar público de los jóvenes en la cultura de los pueblos:

> ¿Qué eran las campañas de reforma de los modales sino intentos de suprimir todos los grandes obstáculos a la subordinación de la juventud? Las vacaciones, cuando los jóvenes eran liberados de la supervisión de sus amos; los teatros, a los que acudían en masa para corromperse; las tabernas, que los sumían en el desorden, pues había «muchos borrachos menores de veinte años»; el juego, «cosa perniciosa y destructora de la juventud»; los Mayos, que alentaban «la desbandada» en su insolencia hacia los «ancianos y los honorables» y enseñaban «a los jóvenes la desfachatez y la rebelión»; el baile, porque «¿dónde se encontrarán los jóvenes y las doncellas, si no es en el lugar del baile?»; quebrantar el Día del Señor, por parte de «los sirvientes y [...] los más

> jóvenes»; y todos los ritos anuales de desorden cuando la juventud invertía temporalmente el orden social (Thomas, 1976: 221).

Pero las preocupaciones por la juventud ya eran difíciles de distinguir de las relacionadas con la clase. Una queja constante en los tratados puritanos era la multiplicación de los hogares empobrecidos. El problema, en su opinión, era que los hombres y mujeres jóvenes estaban abandonando el servicio doméstico y casándose a una edad temprana, a pesar de que no tenían los recursos necesarios para mantener de manera adecuada una familia. Esta preocupación se correspondía con la de los «hombres sin amo», es decir, los pobres independientes, el mundo turbio y desordenado de los vendedores ambulantes, los mendigos, los trovadores y los vagabundos. En una sociedad ideal, todos ellos deberían estar reunidos bajo la disciplina doméstica de los piadosos, quienes los dirigirían tanto en el trabajo como en la oración (Hill, 1975; Wrightson y Levine, 1979)[29].

Los calvinistas más radicales desarrollaron una visión utópica en la que esas familias autoritarias eran la única organización jerárquica que realmente debía existir. La comunidad ideal estaría gobernada por una asamblea de «ancianos», que eran simplemente los jefes de familias más grandes. En Nueva Inglaterra, donde los puritanos estaban en condiciones de poner en práctica algunos de esos ideales, los jefes de una comunidad tenían autoridad legal para poner –por la fuerza si era necesario– como sirviente en las casas de ancianos más respetables a cualquier hombre o mujer joven que se determinara que vivía solo o sola en una «casa descontrolada» (Morgan, 1944: 45-47, 85-89).

En otras palabras, los puritanos no veían distinción alguna entre los proyectos de reforma social dirigidos a las clases bajas y el proceso de educación de la juventud. Las dos categorías no se distinguían del todo: formaban, por así decirlo, una especie de rezago rebelde; la solución en ambos casos era la imposición de la disciplina doméstica. En su sociedad ideal, todo aquel que no tuviera los medios o la disciplina para mantener a una familia debería ser incorporado a un hogar más grande,

29 De paso, comento que la idea de reformar a los estratos más bajos era un poco difícil de conciliar con la doctrina calvinista, que alentaba a la mayoría de los jefes de familia a tener, al menos, la fuerte sospecha de que sus hijos estaban predestinados desde el principio a ir al infierno (cf. Hill, 1964). Pero esto no hace más que subrayar hasta qué punto el proyecto de definir una clase social en términos de una etapa del ciclo vital era en sí mismo inherentemente contradictorio.

trabajando bajo el salario y la atenta dirección de un amo disciplinado, que también sería responsable de su catecismo e instrucción moral.

Como es de imaginar, esta visión, o la perspectiva de reducir la vida ritual colectiva a una cuestión de sermones y lectura de la Biblia, no inspiró un entusiasmo uniforme entre los feligreses. Los habitantes de las aldeas inglesas parecen haber tenido una aversión particular a que se les predicara. «Cuando el vicario sube al púlpito para leer lo que él mismo ha escrito», observa un tal Stephen Gardiner en 1547, «entonces las muchedumbres salen directamente de la iglesia y se van a sus casas a beber» (Thomas, 1971: 161). Y, una vez que se cuestionó esto, hábitos cotidianos como hacer una parada en la cervecería local después de un día de trabajo o ir a tocar la flauta en la plaza del pueblo se convirtieron en cuestiones políticas manifiestas. Las celebraciones de los Mayos (el equivalente inglés del carnaval continental) se convirtieron en lo que probablemente era el mayor foco de discordia.

> La celebración de los Mayos del pueblo, nos cuenta Richard Baxter, estaba cerca de la casa de su padre en Eaton Constantine, «de modo que en nuestra familia no podíamos leer las Sagradas Escrituras sin el gran alboroto de un tamboril y una flauta, y el ruido de la calle». Baxter quería a menudo unirse a los juerguistas, pero le molestaba que llamaran puritano a su padre. Los Mayos eran para la clase baja rural casi un símbolo de independencia respecto de sus superiores: el padre de Baxter «no podía romper el juego», aunque el flautista era uno de sus propios inquilinos (Hill, 1964: 184).

En algunos casos esto condujo a una confrontación abierta:

> Un caso de la Cámara Estrellada de 1604 cuenta cómo un grupo de la parroquia rural de Alton, Southam, consiguió un trovador y bailó el domingo de Pentecostés. Cuando el alguacil y el capillero intentaron arrestar al músico, fueron impedidos por sus simpatizantes, que lo trasladaron a otra parte del pueblo, lo encerraron en una casa y, colocando a uno de los suyos en el tejado para vigilarlo, continuaron bailando alegremente en el césped al son de la música que salía por la ventana abierta (Wright y Lones, 1938: 299).

Es difícil decir con qué frecuencia tales ocasiones condujeron a situaciones de violencia abierta (la mayoría de nuestras fuentes fueron

escritas por puritanos que se referían a estos asuntos como «disturbios paganos»), pero los disturbios ocurrieron, y no solo por cuestiones económicas como el cercamiento de tierras.

Por lo general, en cualquier comunidad en la que un grupo de fanáticos calvinistas intentaba reformar la sociedad, también había personas notables del pueblo (ministros, nobles menores, granjeros prósperos) que los veían como fanáticos y mojigatos: «reprimidos», «controladores exagerados», como se los llamaba a menudo, decididos a socavar las antiguas costumbres. Estos hombres a menudo se convertían en los líderes no oficiales de las facciones antipuritanas y se los podía encontrar celebrando audiencias en la taberna local o celebrando un baile en sus cabañas cada domingo, con la misma regularidad con que los piadosos hacían sus sermones (Hunt, 1983: 150-151; Collinson, 1983: 408-409).

> El conflicto entre puritanos y «personas honradas» –o, desde el punto de vista puritano, entre los piadosos y los profanos– dividió prácticamente a todas las parroquias del sur de Inglaterra. En Wiltshire y Dorsetshire, en la década de 1630, era costumbre en muchas parroquias equilibrar las facciones eligiendo a un puritano y a un «hombre honrado» como capilleros de la iglesia. Este conflicto era mucho más ubicuo e intenso, diría yo, que los antagonismos basados explícitamente en la clase social o incluso en el interés económico (Hunt, 1983: 146).

Aunque se sospecha que estas otras cuestiones solían estar entrelazadas con un asunto mayor, Hunt también sugiere que lo que realmente estaba en juego era un conflicto entre dos imágenes de comunidad muy diferentes (*ibid.*: 130-136). La puritana ya la he descrito. La que surgió en oposición a ella estaba menos claramente articulada, pero parece haber estado basada en gran medida en el *ethos* implícito durante mucho tiempo en las festividades y rituales muy populares, que entonces habían sido tan abiertamente cuestionados. Como resultado, la oposición al puritanismo siguió la misma naturaleza dual que el propio carnaval: la misma combinación de agresión jocosa y utopías idealistas.

En su forma más simple, la oposición a los puritanos podía ser una simple burla: silbidos molestos durante los sermones o catecismos, dramas groseros improvisados a altas horas de la noche en la taberna local. Si alguien podía inventar una excusa para llevar a cabo una tertulia contra uno de los «santos», era lo mejor que podía hacer: después de todo, la sospecha común era que detrás de sus apariencias fastidiosas, los

puritanos eran en realidad unos depravados (*ibid.*: 145). Finalmente, a medida que festividades como los Mayos se convirtieron en cuestiones políticas, su lado subversivo fue cada vez más explícito: fue en el siglo XVI, por ejemplo, cuando obras de teatro y baladas sobre Robin Hood comenzaron a aparecer en las celebraciones de los Mayos en toda Inglaterra (Wright y Lones, 1938: 230-231; Hutton, 1994: 66-67).

También aquí había junto con el exceso un lado más utópico. En el pasado las fiestas habían sido momentos para definir una comunidad de iguales; ahora, después de haber sido arrancadas del tejido de la vida cotidiana y cuestionadas desde arriba, esa definición comenzó a adquirir un significado completamente nuevo. Como los carnavales en el continente, llegaron a conmemorar una época dorada en la que, se imaginaba, la igualdad y la felicidad física aún no eran cosas del pasado. Las fiestas eran momentos de diversión; en otro tiempo, toda Inglaterra había sido alegre. Nótese la forma en que se empleó originalmente la expresión «alegre Inglaterra»: «Percibo que usted es un puritano de pies a cabeza, es uno de esos hombres nuevos que no quieren hacer nada más que predicar. Nunca ha sido un mundo alegre desde que esa secta llegó por primera vez entre nosotros» (Collinson, 1983: 1). «La gente sencilla, que no sabe doctrina, habla del mundo alegre en que había menos predicación y cuando todo era tan barato que se podían conseguir veinte huevos por un penique» (Hunt, 1983: 148). O incluso, la afirmación de que «ya no hay una alegre Inglaterra desde que se nos convenció de que vayamos a la iglesia» (Thomas, 1971: 151). En siglos posteriores, los políticos conservadores convertirían los Mayos y la alegre Inglaterra en imágenes nostálgicas y sentimentales en apoyo de la política reaccionaria. En el siglo XVI, esta imaginería era nostálgica –e incluso, en cierto sentido, reaccionaria–, pero las implicaciones eran muy diferentes. Reflejaban, por ejemplo, las quejas constantes por la pérdida de la «buena vecindad», de la solidaridad y el apoyo mutuo –que se veían especialmente en el compartir alimentos o en la caridad colectiva de feligreses y cosas similares– que la gente aseguraba que había sido la regla universal en aquellos días de abundancia antes de que los codiciosos campesinos y los predicadores calvinistas conspiraran para destruirla. A medida que pasaba el tiempo, el pasado empezó a parecerse cada vez más al País de Cucaña.

En 1647, un grupo de disidentes y jóvenes sirvientes de la recién fundada colonia puritana de Plymouth, en Massachusetts, Estados Unidos, abandonaron sus hogares para unirse a los indígenas locales y

levantaron un palo de mayo de dieciocho metros para celebrar su recién adquirida independencia. Los ancianos de Plymouth enviaron inmediatamente una expedición militar para que derribaran el palo y arrestaran a los cabecillas.

Perspectivas

Comencé este ensayo argumentando a favor de la continua relevancia de la etnografía comparada. Sugerí que la ventaja de términos como broma y elusión de ninguna manera son proyecciones de categorías euroestadounidenses existentes en otras culturas; de hecho, quienes acuñaron estos términos tenían la impresión de que se trataba de algo que no tenía paralelo en sus propias sociedades. No obstante, la lógica implícita que revelan puede aplicarse a patrones de deferencia formal y jerarquía en cualquier parte, tanto en las sociedades euroestadounidenses como en otras. En la primera parte del ensayo se desarrollaron las líneas generales de esta teoría. Empecé por distinguir dos maneras de definir al ser humano, ya sea como un conjunto de sustancias intrínsecamente continuas con el mundo y con los demás, o bien como un conjunto de propiedades abstractas que se distinguen de él. En la «broma» (con lo que me refiero aquí a la conducta que se considera típica entre compañeros jocosos), las relaciones entre los cuerpos son al menos hostiles en forma de juego; pero en el caso de las relaciones de sustancia común pueden adoptar un tono más idealista, incluso utópico. Esto se puso de manifiesto con especial fuerza en mi análisis de la jerarquía y su disolución simulada en el carnaval, donde grupos enteros se enfrentan al mundo. También sugerí que el carnaval no es simplemente una cuestión de invertir la jerarquía, sino de desafiar su base misma, invocando formas radicalmente diferentes de concebir el mundo, incluso si, desde la perspectiva de los superiores, el propio acto de desafiar la jerarquía a menudo sirva para proporcionar más evidencia de su propia superioridad.

De hecho, todas estas perspectivas suelen estar al alcance de cualquiera, sea cual sea su posición social, y suelen ser invocadas por los mismos individuos en diferentes contextos. Esto es precisamente lo que hace de la jerarquía un principio social tan poderoso, aunque también creo que sería claramente erróneo concluir, como hacen algunos, que la jerarquía es un sistema inmutable y omnicomprensivo que siempre será

capaz de absorber cualquier desafío que se le presente[30]. Los rituales carnavalescos de rebelión pueden haber servido, a ojos de los amos, como medios para reforzar el orden social, pero tenían una notoria capacidad para escapar de su control. Las rebeliones ocurren casi en todas partes. Las jerarquías han sido destruidas y erradicadas, incluso si su principio, el potencial para su resurgimiento, puede que nunca sea arrancado por completo, ya que está arraigado en las dinámicas más fundamentales de la vida social.

La segunda mitad del ensayo se centró específicamente en la cuestión de los modales y la propiedad privada. En lugar de repetir el argumento, permítanme terminar con una nota comparativa, comparando mi propio análisis con el trabajo de Louis Dumont, quien, en realidad, tiene algunas cosas muy interesantes que decir sobre el paso de las sociedades jerárquicas a otras basadas en los principios del individualismo comercial (Dumont, 1981, 1986).

Dumont concibe las sociedades jerárquicas, principalmente como sociedades holísticas. Una jerarquía social es un sistema en el que los diferentes grupos se clasifican en relación a un todo[31]. Si un grupo tiene un rango superior al de otro, siempre es porque es el que representa la totalidad a la que ambos pertenecen. Volviendo al sistema de castas hindú, de nuevo, a los guerreros se los eleva porque, como reyes y gobernantes temporales, representan a la sociedad en su conjunto; los sacerdotes tienen un rango aún más alto porque representan a la humanidad ante el cosmos entero. Según la lógica de Dumont, todo gira en torno a la inclusión (solo que, en una especie de sentido orwelliano, algunos están un poco más incluidos que otros). Hablar de «exclusión» sería invocar una lógica completamente ajena a la nuestra. De hecho, sostiene Dumont, no se puede hablar de exclusión en un sistema jerárquico. El término solo tiene sentido cuando se trata de una sociedad basada en los principios del individualismo. Esto, sostiene, es lo que realmente destruyó el viejo mundo jerárquico de la Edad Media. El surgimiento de una sociedad comercial trajo consigo la ideología del individualismo, lo que constituyó una ruptura fundamental con todo lo que había venido siendo hasta entonces. Las ideologías del individualismo

30 No más que el capitalismo, sobre el que a menudo se plantean argumentos muy similares.

31 También parece asumir que todos los sistemas holísticos deben ser jerárquicos; pero esa es otra cuestión.

hicieron que cada ser humano pasara a ser visto como único y, por lo tanto, de valor inconmensurable. Si el valor de los seres humanos no podía compararse, entonces nadie podía ser considerado superior a nadie. Y si nadie podía ser considerado superior a otro, entonces no había ninguna razón plausible para que uno tuviera más o menos acceso a las cosas buenas de la vida, a la búsqueda de la propiedad o la felicidad, o como se quiera decir, dondequiera que se encuentre. Las ideologías de la igualdad humana son, por lo tanto, en realidad efectos secundarios del individualismo. Por supuesto, a decir verdad, los ideales igualitarios nunca se llevan a la práctica plenamente. A menudo, incluso en las sociedades más igualitarias, como Estados Unidos, hay algunas excepciones flagrantes en las que ciertas categorías de personas están excluidas de la comunidad nacional. La «barrera racial» estadounidense, según Dumont, es precisamente una ideología de exclusión de ese tipo y, como tal, no tiene nada en común con la jerarquía. Es algo fundamentalmente diferente.

Los argumentos de Dumont sobre el individualismo son, como mínimo, perspicaces, y no me atrevería decir que se los puede desestimar así sin más. Sin embargo, las implicaciones políticas son, como suele suceder en su obra (Robbins, 1994), profundamente inquietantes. Mi propia insistencia en que las jerarquías sociales son siempre combinaciones de inclusión y exclusión tiene implicaciones completamente diferentes. En primer lugar, no es necesario postular una ruptura absoluta entre los dos períodos. Tomemos como ejemplo la ideología del puritanismo. Era claramente jerárquica; solo que, en lugar de las interminables gradaciones características de un sistema feudal, nos queda una jerarquía mínima de dos o tal vez tres niveles. Las mujeres, los niños y los sirvientes estaban incluidos en la persona del jefe de familia y, en todas las versiones, salvo las más radicales, el rey o el Estado los englobaban. La preocupación puritana por la «parroquia más oscura» y la población flotante de «hombres sin amo» tampoco era notablemente diferente de las ansiedades actuales por una «subclase» inmoral y excesivamente fértil. De hecho, como han señalado algunos historiadores de la época (Hill, 1972; Hunt, 1984), las opiniones puritanas sobre este tema –que el problema de la pobreza no tenía nada que ver con los salarios reales, sino que en realidad tenía su raíz en la falta de moralidad y autocontrol de los pobres, en su falta de voluntad para crear familias adecuadas– tienen un parecido asombroso con las opiniones que utilizan en la actualidad los conservadores estadounidenses. En lugar de eliminar las jerarquías, es

más como si el residuo jerárquico se hubiera reducido, y por ello su imagen se volvió aún más intensa.

Esto me lleva a mi segundo planteamiento: cualquier intento de crear un *ethos* genuinamente igualitario sobre la base de principios de deferencia formal es, en definitiva, imposible. Aquí hay una contradicción fundamental. La lógica de distinguir a un ser abstracto implica necesariamente oponerlo a algo; en la práctica, eso siempre parece significar la creación de una categoría residual de personas –cuando no se trata de una categoría racial o étnica, entonces se trata de los trabajadores, los pobres o los perdedores en el juego económico– que son vistos como caóticos, corpóreos, animalescos, peligrosos. Según esta lógica, por ejemplo, el racismo norteamericano no es la gran excepción al individualismo posesivo en el que se funda el país (una anomalía que, por alguna razón, nunca parece desaparecer), sino algo esencial a su naturaleza. En el mundo contemporáneo, donde se proclama sin cesar que «el mercado» es sinónimo de libertad y democracia, y donde sus defensores han reivindicado con ello el derecho a «reformar» todo y a todos en la Tierra, este es un asunto en el que hasta los liberales deberían reflexionar. Ninguna jerarquía es inmutable. De hecho, como en el caso del capitalismo, se podría argumentar que todas las jerarquías, por su propia lógica interna, necesariamente deben crear imágenes de desorden rebelde (imágenes, en realidad, de su propia negación) que luego deben contener con enormes cantidades de energía, a fin de garantizar que no estallen más allá del nivel de lo imaginario. Estos sistemas son siempre vulnerables, pero, por la misma razón, todo sistema genuinamente igualitario al parecer debe adoptar mecanismos equivalentes para protegerse de sus propias posibilidades jerárquicas profundamente arraigadas[32].

Permítanme unas últimas palabras sobre esas posibilidades jerárquicas. Uno de los peligros de los términos confusos es que hacen que «jerarquía» (que suele definirse de dos o tres maneras diferentes a la vez) parezca una característica inevitable de la vida social. Evidentemente, hasta cierto punto lo es. Siempre habrá conjuntos anidados de categorías, y la gente siempre tendrá una tendencia a clasificar algunas cosas como mejores o peores que otras, pero nada de esto tiene ningún tipo de implicaciones sociales necesarias. Lo que estamos acostumbrados a definir como jerarquías sociales son una constelación particular de estos principios y, como señaló Arthur Lovejoy (1983), bastante inestables, ya

32 He elaborado este argumento en un trabajo anterior (2019: 51-59).

que para imponer un sistema jerárquico único que lo abarque todo, es necesario medir a todos en una sola escala; en el momento en que uno comienza a introducir más de un criterio (refinamiento, racionalidad, dinero, gracia, etcétera). en la Gran Cadena del Ser, todo se desmorona. Obviamente, esto por sí solo no es suficiente para destruir una forma jerárquica de organización social. Como suelen señalar los dumontianos, la solución habitual es crear una jerarquía de escalas, de forma que, en un sistema de castas, por ejemplo, la escala de pureza es la más alta, razón por la cual los brahmanes son el tipo de personas más elevadas, la escala de poder se da en segundo lugar, la escala de riqueza viene después, y así sucesivamente. Esto es así hasta cierto punto, pero –incluso dejando de lado el hecho de que nunca está claro si el sistema está realmente tan unificado como a los dumontianos les gusta hacer creer– hay límites muy reales en la cantidad de ejes diferentes de discriminación que se pueden absorber. Si se multiplican infinitamente las jerarquías lineales, cualquier sistema de ese tipo inevitablemente se desmorona. A efectos prácticos, un millón de maneras distintas de discriminación es equivalente que no haya ninguna.

2.
La noción de consumo
Deseo, fantasmas y estética de la destrucción desde la Edad Media hasta la actualidad

Este ensayo no es una crítica al consumismo. La intención no es ofrecer otra exposición de los males del consumo de masas o de las prácticas de consumo actuales. Por el contrario, lo que quiero es preguntar por qué hablamos de «consumo» o de «prácticas de consumo». Cuando vemos a alguien comprando imanes para la nevera y a otra persona pintándose los ojos, cocinando la cena, cantando en un karaoke o simplemente sentado viendo la televisión, ¿por qué asumimos que, en algún sentido, están haciendo lo mismo, que se puede describir como «consumo» o «comportamiento de consumo», y que todo esto es, de alguna manera, análogo a comer comida? Quisiera preguntar de dónde surgió este término, por qué empezamos a usarlo, qué dice sobre nuestras conjeturas sobre la propiedad, el deseo y las relaciones sociales el que sigamos usándolo. Por último, quisiera sugerir que tal vez esta no es la mejor manera de pensar sobre estos fenómenos y que sería mejor que se nos ocurrieran otras mejores.

Para ello es necesario enfrentarse a toda una industria intelectual que se ha desarrollado, en las últimas décadas en torno al estudio del consumo. Para la mayoría de los investigadores, no solo la categoría de «consumo» es evidente por su importancia, sino que uno de los mayores pecados de los teóricos sociales del pasado fue no reconocer dicha categoría[33]. Desde

33 Por poner un ejemplo, hace poco se publicó un libro titulado *The Consumer Society Reader* (Schor y Holt, 2000), que contiene ensayos de veintiocho autores,

principios de la década de los ochenta, los debates teóricos sobre el consumo en la antropología (también, por cierto, en la sociología, la semiótica o los estudios culturales) casi siempre comienzan denunciando a los investigadores del pasado por haberse negado a concederle al tema la atención que se merece. Por lo general, ofrecen una pequeña moraleja. Hubo un tiempo en que todos suscribíamos una visión marxista de la economía política que consideraba que la producción era el motor de la historia y el único campo verdaderamente legítimo de lucha social. En la medida en que pensábamos en la demanda de los consumidores, principalmente la considerábamos una creación artificial, el resultado de técnicas manipuladoras de los anunciantes y los vendedores destinadas a deshacerse de productos que en realidad nadie necesita. Con el tiempo empezamos a darnos cuenta de que esta visión no solo era errónea, sino profundamente elitista y puritana. La gente trabajadora de verdad encuentra la mayoría de los placeres de la vida en el consumo. No se limitan a tragarse todo lo que los vendedores les lanzan como si fueran autómatas descerebrados; crean sus propios significados a partir de los productos con los que deciden rodearse. De hecho, en la medida en que se forjan identidades, esas identidades se basan en los coches que conducen, la ropa que llevan, la música que escuchan y los vídeos que miran. Al criticar el consumo, criticamos lo que da sentido a las vidas de las mismas personas que decimos querer liberar.

Para mí, la pregunta interesante de esta historia es quiénes se supone que son ese «nosotros» en cuestión. Después de todo, una cosa sería encontrar argumentos de ese tipo viniendo de alguien como Jean Baudrillard, quien en realidad comenzó siendo un crítico marxista del consumismo. Otra cosa muy distinta es oír la historia que evocaron en la década de los noventa antropólogos culturales como Daniel Miller (1995) o Jonathan Friedman (1994), miembros de una disciplina que, hasta donde yo sé, nunca llegó a elaborar un análisis del consumo al estilo situacionista o de la Escuela de Frankfurt. ¿Por qué, entonces, décadas después, seguimos repitiendo variaciones de ese mismo cuento moral?

Sin duda, hay muchas razones. Probablemente, una de ellas es que se trata de una experiencia vital común para los académicos, quienes a

---

desde Thorsten Veblen hasta Tom Frank, sobre el consumo y el consumismo. Ningún ensayo ofrece una definición de ninguno de los dos términos ni se pregunta por qué se utilizan estos términos en lugar de otros.

menudo tienen que luchar con su propia repulsión adolescente contra la cultura del consumo a medida que se hacen mayores y se consolidan. Sin embargo, el efecto real (y más bien perverso) de esta narrativa es que se importan las categorías de la economía política –la imagen de un mundo dividido en dos grandes esferas (producción industrial y consumo)– donde nunca antes habían existido. No es casualidad que se trate de una visión del mundo que les gusta por igual a los teóricos marxistas que antaño deseaban desafiar al sistema capitalista mundial y a los economistas neoliberales que lo gestionan en la actualidad.

Precisamente esta imagen es lo que aquí me gustaría cuestionar. Me pregunto cómo es posible que llamemos «consumo» a ciertos tipos de comportamiento y a otros no. Es curioso, por ejemplo, que quienes escriben sobre el consumo casi nunca definan el término. Sospecho que esto, en parte, se debe a que la definición tácita que utilizan es extraordinariamente amplia. En el uso académico común (y en un grado apenas menor, en el uso popular), «consumo» ha llegado a significar *cualquier actividad que implique la compra, el uso o el disfrute de cualquier producto manufacturado o agrícola para cualquier propósito que no sea la producción o el intercambio de nuevas mercancías*. Para la mayoría de los trabajadores asalariados, esto significa casi todo lo que hacen cuando no están trabajando por un salario. Imaginemos, por ejemplo, a cuatro adolescentes que deciden formar una banda. Consiguen algunos instrumentos, aprenden a tocarlos por sí solos, escriben canciones, planean actuar y practican durante largas horas en el garaje. Ahora bien, parece razonable considerar que ese comportamiento es una forma de producción de algún tipo, pero en la literatura de las ciencias sociales existente sería mucho más probable que se lo ubicara en la esfera del consumo, ¡simplemente porque ellos mismos no se fabricaron las guitarras![34] De hecho, es precisamente al definir el «consumo» de manera tan amplia que entonces se puede decir que se ha presentado erróneamente al consumo como una aquiescencia pasiva, cuando en realidad es más a menudo una forma importante de autoexpresión creativa. Tal vez la verdadera pregunta debería ser: ¿por qué el hecho de que los bienes manufacturados estén involucrados en una actividad automáticamente define su naturaleza misma?

34 Especialmente si la banda aún no había conseguido un contrato discográfico o muchas actuaciones profesionales. Si lograban comercializar algún tipo de producto, se podría volver a considerar la producción.

Me parece que esta elección teórica, el supuesto de que lo que hace la gente cuando no está trabajando es principalmente «consumir» cosas, conlleva una cosmología tácita, una teoría del deseo y la satisfacción humanos sobre cuyas implicaciones sería bueno reflexionar.[35] Esto es lo que quiero investigar en el resto de este artículo.

Permítanme comenzar analizando la historia de la palabra en sí.

Etimologías

El término consumir deriva del verbo latino *consumere*, que significa «apoderarse o tomar por completo» y, por extensión, «comer, devorar, malgastar, destruir o gastar». Ser consumido por el fuego, o, en todo caso, consumido por la rabia, sigue teniendo las mismas implicaciones: no solo ser completamente dominado, sino abrumado de una manera que disuelve la autonomía del objeto, o incluso que destruye el objeto mismo.

El término consumo [*consumption*] aparece por primera vez en inglés en el siglo XIV. En los primeros usos del francés y del inglés, las connotaciones eran casi siempre negativas. Consumir algo significaba destruirlo, hacer que se quemara, que se evaporara o que se consumiera. Por lo tanto, las enfermedades que causaban desgaste «consumían» [*consumed*] a sus víctimas: un uso que, según el *Oxford English Dictionary*, ya está documentado en 1395. Por eso la tuberculosis pasó a llamarse *consumption*. Al principio, el sentido que hoy conocemos de consumo como comer o beber era en gran medida secundario. Más bien, cuando se aplicaba a bienes materiales, «consumo» era casi siempre sinónimo de desperdicio: significaba destruir algo que no tenía por qué ser destruido (al menos de manera tan profunda).[36]

El uso contemporáneo, por tanto, es relativamente reciente. Si todavía estuviéramos hablando el lenguaje del siglo XIV o incluso del siglo XVII, una «sociedad de consumo» significaría una sociedad de derrochadores y destructores.

35 Aquí también quiero responder algunas de las preguntas que quedaron en el aire al final de mi libro sobre teoría del valor (2001: 257-261).

36 En francés, la palabra *consummation*, que tiene una raíz distinta, acabó desplazando a consumo, pero la idea de tomar posesión de un objeto parece subsistir, y numerosos autores han señalado el paralelo implícito entre la apropiación sexual y el consumo de alimentos.

La noción de consumo, en el sentido actual, recién aparece en la literatura sobre economía política a finales del siglo XVIII, cuando autores como Adam Smith y David Ricardo comenzaron a usarlo como opuesto a la «producción»[37]. Una de las características cruciales del capitalismo industrial que aparecía en ese momento fue la creciente separación entre los lugares en los que las personas (o al menos los hombres) trabajaban y los lugares donde vivían. Esto, a su vez, hizo posible imaginar que la «economía» (en sí misma un concepto muy nuevo) estaba dividida en dos esferas completamente separadas: el lugar de trabajo, en el que los bienes se «producían», y el hogar, en el que se «consumían». Lo que se creaba en una esfera se utilizaba (a fin de cuentas, se gastaba, se destruía) en la otra. Los viticultores producen vino; los consumidores se lo llevan a casa y lo beben; las fábricas producen tinta, los consumidores se la llevan a casa, la ponen en las plumas y escriben con ella, etcétera. Por supuesto, incluso desde el principio, era más difícil ver en qué sentido los consumidores estaban «consumiendo» platería o libros, ya que estos no se destruyen con su uso; pero como casi todo, con el tiempo, se desgasta o hay que reemplazarlo, su uso no era del todo inverosímil.

Todo esto, sin duda, puso de manifiesto una de las características definitorias del capitalismo: que es un motor de producción sin fin; que, de hecho, solo puede mantener su equilibrio mediante un crecimiento continuo. Los ciclos interminables de destrucción parecen ser, necesariamente, la otra cara de esta situación. Para dejar paso a nuevos productos, de alguna forma debe eliminarse todo lo viejo; destruirse, o al menos, desecharse por anticuado o irrelevante. Y, de hecho, esta es la característica definitoria de la «sociedad de consumo» tal como se la suele describir (especialmente por sus críticos): una sociedad que desecha todos los valores duraderos en nombre de un ciclo interminable de lo efímero. Es una sociedad de sacrificio y destrucción. Y, a menudo, lo que más parece fascinar a los académicos occidentales (y al público occidental) sobre la gente que vive en circunstancias económicas radicalmente diferentes son fenómenos que de una manera u otra parecen reflejar precisamente esto. George Bataille (1987) vio aquí una pista sobre la naturaleza de la cultura misma, cuya esencia, según él, reside en actos

37 «Producir» deriva de una palabra latina que significa «presentar» o «sacar» (un uso que todavía se conserva en frases del inglés como *the defense produced a witness* [la defensa presentó un testigo] o *he produced a flashlight from under his cloak* [sacó una linterna de debajo de su capa]).

aparentemente irracionales de destrucción sacrificial salvaje, para lo cual se basó en ejemplos como el sacrificio humano azteca o el *potlatch* kwakiutl[38]. O pensemos en la fascinación que en sí suscita el *potlatch*. Resulta difícil no pensar en el *potlatch* de la costa noroeste sin evocar inmediatamente imágenes de jefes prendiendo fuego a enormes pilas de riquezas; estas imágenes desempeñan un papel central no solo en Bataille, sino también en casi todos los ensayos populares sobre las «economías del don» desde entonces. Sin embargo, si examinamos las fuentes, resulta que la mayoría de los *potlacht* kwakiutl rara vez eran eventos majestuosos y redistributivos, y nuestra imagen se basa en realidad en tres o cuatro de estos extremadamente inusuales, que se celebraron alrededor de 1900, en una época en la que la población kwakiutl se veía devastada por enfermedades y atravesaba simultáneamente un enorme auge económico. Es evidente que el espectáculo de jefes compitiendo por títulos prendiendo fuego a pilas de mantas u otros objetos de valor despierta nuestra imaginación, no tanto porque revele alguna verdad fundamental sobre la naturaleza humana, en gran medida suprimida en nuestra propia sociedad, sino porque refleja una verdad apenas oculta sobre la naturaleza de nuestra propia sociedad de consumo.

Entonces, el término «consumo» alude a una imagen de la existencia humana que aparece por primera vez en el mundo del Atlántico norte en torno a la época de la Revolución Industrial: una imagen que considera que lo que los seres humanos hacen fuera del lugar de trabajo es en su mayor parte una cuestión de destrucción o de uso de cosas. Es especialmente fácil percibir el empobrecimiento que esto introduce en las formas habituales de hablar sobre las fuentes básicas del deseo y la gratificación humanos si se compara con las formas en que los pensadores occidentales anteriores se habían referido a esas cuestiones. Por ejemplo, San Agustín y Hobbes consideraban que los seres humanos eran criaturas de deseos ilimitados y, por lo tanto, llegaron a la conclusión de que, si se los dejaba a su aire, siempre acabarían atrapados en una competencia. Como señaló Marshall Sahlins (1996), en esto casi anticiparon con exactitud los supuestos de la teoría económica posterior. Pero cuando enumeraron lo que los humanos deseaban, ninguno hizo hincapié en

38 El argumento de Bataille era que la producción, que Marx consideraba como algo esencialmente humano, es también el ámbito de actividad más limitado por consideraciones prácticas; el consumo es el menos limitado. Por lo tanto, para descubrir qué es lo que realmente importa en una cultura, no hay que fijarse en cómo se hacen las cosas, sino en cómo se destruyen.

nada parecido a la noción moderna de consumo. De hecho, ambos elaboraron más o menos la misma lista: los humanos, dijeron, desean (1) placeres sensuales, (2) acumulación de riquezas (una búsqueda que se supone está encaminada principalmente a ganar el elogio y la estima de los demás) y (3) poder[39]. Ninguno de ellos se centraba principalmente en el consumo de algo[40]. Incluso Adam Smith, que introdujo por primera vez el término «consumo» en su sentido moderno en *La riqueza de las naciones*, recurrió a un marco totalmente diferente al desarrollar una teoría del deseo en su obra *La teoría de los sentimientos morales*, en la que afirma que lo que la mayoría de los humanos quieren, por encima de todo, es ser objeto de atención comprensiva por parte de los demás[41]. Fue solo con el crecimiento de la teoría económica y su colonización gradual de otras disciplinas que el deseo mismo comenzó a ser imaginado como deseo de consumir.

La noción de consumo, entonces, que presupone que la realización humana consiste principalmente en actos de destrucción material (más o menos ceremoniales), representa una especie de ruptura con la tradición occidental. Digamos que es difícil encontrar algo escrito antes del siglo XVIII que la anticipe de manera exacta. Aparece de manera abrupta, sobre todo en países como Inglaterra y Francia, exactamente en el momento en que los historiadores de esos lugares comienzan a hablar del surgimiento de algo que ellos llaman «sociedad de consumo» o simplemente «consumismo» (Berg y Clifford, 1999; McKendrick, Brewer y Plum, 1982; Stearns, 2001; W. Smith, 2002). Es decir, el momento en que se podría decir que una parte significativa de la población organizaba su vida en torno a la búsqueda de algo llamado «bienes de consumo», definidos como bienes que no se consideraba necesarios, sino

39 En toda la tradición occidental aparecen listas similares. Kant también tenía tres, riqueza, poder y prestigio, y curiosamente omitió el placer.

40 Los placeres sensuales que tenían en mente parecen haberse centrado tanto en tener relaciones sexuales como en comer, en descansar sobre almohadas de seda, en quemar incienso o hachís; y por «riqueza» ambos parecían tener en mente, ante todo, cosas permanentes como mansiones, propiedades y joyas magníficas más que bienes consumibles.

41 Incluso se podría argumentar que el enfoque de Smith sobre el deseo y la satisfacción es tan unilateral, centrándose casi por completo en el reconocimiento social y las recompensas inmateriales (la riqueza, en su sistema, solo era realmente deseable en la medida en que las personas ricas tenían más probabilidades de ser objeto de la atención de los demás y de un interés espontáneo) que pretende evitar la posibilidad misma del modelo de consumo que se desarrollaría a partir de su obra económica.

en cierto sentido objetos de deseo, elegidos entre una gama de productos, sujetos a los caprichos de la moda (nuevamente, efímeros), etcétera. La ideología y la práctica parecerían surgir como dos caras de la misma moneda.

Teorías del deseo

Todo esto hace que parezca que la historia debería comenzar en 1750, o incluso en 1776. Pero, ¿podrían cambiar tan abruptamente unos supuestos tan básicos sobre lo que la gente pensaba que era la vida? Me parece que hay otras formas de contar la historia que revelan continuidades mucho mayores. Una de ellas sería examinar el concepto mismo de «deseo», tal como surgió en la tradición filosófica occidental.

Ahora bien, esto puede parecer difícil de hacer porque el pensamiento occidental sobre el tema contiene algunas corrientes aparentemente contradictorias. Desde Platón, el enfoque más común ha sido considerar que el deseo tiene sus raíces en un sentimiento de ausencia o carencia. Esto tiene claramente un cierto sentido intuitivo. Uno desea lo que no tiene. Uno siente una ausencia, imagina cómo le gustaría llenarla. Esta misma acción de la mente es lo que consideramos como «deseo». Pero también hay una tradición alternativa que se remonta al menos a Spinoza, que no parte del anhelo por algún objeto ausente, sino de algo aún más fundamental: la autoconservación, el deseo de seguir existiendo (la «vida que se desea a sí misma» de Nietzsche). Aquí, el deseo se convierte en el pegamento energético fundamental que hace que los individuos sean lo que son a lo largo del tiempo. Ambas corrientes siguen en pugna en la teoría social contemporánea. El deseo como carencia se desarrolla especialmente en la obra de Jacques Lacan. La noción clave aquí es la del «estadio del espejo», en el que un niño, que al principio es en realidad un conjunto de impulsos y sensaciones, y que no es consciente de su propia existencia como entidad discreta y limitada, logra construir un sentido de sí mismo en torno a alguna imagen externa: por ejemplo, un encuentro con su propio reflejo en el espejo. A partir de aquí se puede generalizar una teoría mucho más amplia del deseo (o tal vez, simplemente del deseo en sus formas más vulgares y narcisistas), en la que el objeto del deseo es siempre alguna imagen de perfección, una completitud imaginaria del propio sentido roto del yo (Graeber, 2001: 257-258). Pero también está el enfoque adoptado por

autores como Deleuze y Guattari (1985), quienes escribieron *El Anti Edipo*, su famosa crítica del psicoanálisis, en gran medida como un ataque a este tipo de pensamiento. Apelando a la tradición spinozista/nietzscheana, niegan que el deseo deba encontrarse en cualquier sentido de carencia. Más bien, es algo que «fluye» entre todos y todo. Muy parecido a la idea de poder en Foucault, se convierte en la energía que lo une todo. Como tal, el deseo es todo y nada; hay muy poco que uno pueda decir realmente sobre él.

A esta altura del análisis podríamos vernos tentados a concluir que el «deseo» no es un concepto teórico muy útil (es decir, uno que pueda distinguirse significativamente de las necesidades, los impulsos o las intenciones), ya que incluso los autores que trabajan dentro de la misma tradición occidental no pueden decidir qué se supone que significa[42]. Pero si nos remontamos a los orígenes de la tradición alternativa de Spinoza, pronto descubriremos que las dos corrientes no son tan diferentes como parecen. Cuando Spinoza se refiere a la fuerza impulsora universal de todos los seres para persistir en su ser y expandir sus poderes de acción, en realidad no se refiere tanto al deseo (*cupiditas*) como a lo que él llama *conatus*, que suele traducirse como «voluntad». A nivel corporal, el *conatus* toma la forma de una serie de apetitos: atracciones, disposiciones, etcétera. El deseo es «la idea de un apetito», la construcción imaginativa que uno hace de alguna atracción o disposición de ese tipo[43]. En otras palabras, el único elemento constante en todas estas definiciones es que el deseo (a diferencia de las necesidades, los impulsos o las intenciones) implica necesariamente la imaginación. Los objetos del deseo son siempre objetos imaginarios y, por lo general, totalidades imaginarias de algún tipo, ya que la mayoría de las totalidades son en sí mismas objetos imaginarios.

La otra manera en la que se podría decir que el deseo difiere de las necesidades, los impulsos o las intenciones es que, como dice Tzvetan Todorov (2008), siempre implica el deseo de algún tipo de relación social. Siempre hay una búsqueda de reconocimiento involucrada. El

42 Aquí trabajo bajo el supuesto de que, si uno examina cualquier tradición intelectual con suficiente cuidado, podría encontrar los materiales para un análisis genuinamente perspicaz de esas «grandes preguntas»; es decir, una lectura suficiente de la tradición budista también habría arrojado resultados útiles, si yo hubiera sido lo suficientemente competente como para hacerlo, cosa que no soy.

43 Para la mejor colección de ensayos sobre la teoría del deseo de Spinoza, véase Yovel (1999). Sobre su teoría de la imaginación, véase Gates y Lloyd (1999).

problema es que debido al individualismo extremo típico de la tradición filosófica occidental, esto tiende a ser ocluido; incluso cuando no lo es, se supone que el deseo de reconocimiento es la base de algún tipo de conflicto existencial profundo. El texto clásico en este caso es «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señoría y servidumbre» de Hegel, la famosa «dialéctica del amo y el esclavo» en *Fenomenología del espíritu*, que ha dificultado que los teóricos futuros piensen en este tipo de deseo sin pensar también en la violencia y la dominación.

Si se me permite, haré un resumen muy abreviado del argumento de Hegel: los seres humanos no son animales porque tienen la capacidad de tener autoconciencia[44]. Ser autoconsciente significa ser capaz de mirarnos a nosotros mismos desde una perspectiva externa, que necesariamente debe ser la de otro ser humano. Todos estos eran argumentos conocidos en aquella época. La gran innovación de Hegel fue introducir el deseo; señalar que para mirarnos a nosotros mismos de esa manera se tiene que tener alguna razón para *querer* hacerlo. Este tipo de deseo es también inherente a la naturaleza humana, según Hegel, porque a diferencia de los animales, los humanos desean el reconocimiento. Los animales experimentan el deseo simplemente como ausencia de algo: tienen hambre, por lo tanto, desean «negar esa negación» obteniendo comida; tienen impulsos sexuales, por lo tanto, buscan una pareja[45]. Los seres humanos van más allá. No solo desean tener relaciones sexuales (al menos, si se comportan verdaderamente como humanos), sino que también desean que su pareja los reconozca como alguien con quien merecen tener relaciones sexuales. Es decir, desean ser amados. Deseamos ser objeto del deseo del otro. Hasta aquí parece bastante claro: el deseo humano implica reconocimiento mutuo. El problema es que para Hegel la búsqueda de reconocimiento mutuo conduce inevitablemente a conflictos violentos, a «luchas de vida o muerte» por la supremacía. Propone una pequeña parábola: dos hombres se enfrentan al principio de la historia (como en todas las historias de este tipo, parecen ser varones cuarentones que sencillamente salieron de la tierra completamente formados). Cada uno desea ser reconocido por el otro como un ser libre, autónomo y plenamente humano, pero para que el reconocimiento del

44 Me baso especialmente en la famosa «lectura exhaustiva» de este pasaje de Alexander Kojéve (2013) que tanta influencia tuvo en Sartre y, a través de él, en De Beauvoir, Fanon, etcétera.

45 En el lenguaje de Hegel, se construyen a sí mismos como una negación, por lo tanto, buscan negar esa negación negando algo más, es decir, comiéndolo.

otro tenga sentido, debe demostrarse a sí mismo que el otro es plenamente humano y merecedor de reconocimiento. La única manera de hacerlo es comprobar si valora tanto su libertad y autonomía como para estar dispuesto a arriesgar su vida por ello. La batalla está asegurada, pero la batalla por el reconocimiento es inherentemente imposible de ganar, ya que, si matas a tu oponente, no habrá nadie que te reconozca; por otro lado, si tu oponente se rinde, demuestra con ese mismo acto que, después de todo, no estaba dispuesto a sacrificar su vida por el reconocimiento y, por lo tanto, que su reconocimiento no tiene sentido. Por supuesto, se puede reducir a un oponente derrotado a la esclavitud, pero incluso eso es contraproducente porque una vez que uno reduce al otro (o, para decirlo en un estilo más hegeliano, al Otro) a la esclavitud, uno se vuelve dependiente de su esclavo para su propia supervivencia material, mientras que el esclavo al menos produce su propia vida y, de hecho, es capaz de realizarse a sí mismo hasta cierto punto a través de su trabajo.

Se trata de un mito, de una parábola. Es evidente que hay algo profundamente cierto en ello. Sin embargo, una cosa es decir que la búsqueda del reconocimiento mutuo va a ser necesariamente complicada, llena de trampas, con el peligro constante de caer en intentos de dominar o incluso aniquilar al Otro. Una cosa distinta es suponer desde el principio el reconocimiento mutuo es imposible. Como señaló Majeed Yar (2001), esta suposición ha llegado a dominar casi todo el pensamiento occidental posterior sobre el tema: especialmente desde que Sartre redefinió el reconocimiento como «la mirada» que, según él, necesariamente inmoviliza, aplasta y objetiva al Otro[46]. Como ocurre en gran parte de la teoría occidental, cuando las relaciones sociales sencillamente no se ignoran, se supone que son inherentemente competitivas. Todorov señala que gran parte de esto es el resultado de empezar los ejemplos con un grupo de varones adultos: psicológicamente, sostiene, es muy posible afirmar que el primer momento en el que actuamos como seres plenamente humanos es cuando buscamos el reconocimiento de los demás; pero eso se debe a que lo primero que hace un bebé humano

46 El «estadio del espejo» de Lacan se inspira directamente en la dialéctica amo y el esclavo de Hegel (Casey y Woody, 1983). También debo señalar que es la conexión Hegel-Kojéve-Sartre la responsable del hábito de escribir sobre «el Otro» con la «O» mayúscula, como una criatura inherentemente incognoscible.

y no hace un bebé animal es tratar de llamar la atención de su madre, un acto con implicaciones bastante diferentes (2008: 94-96).

A esta altura creo que tenemos los elementos para una síntesis preliminar. En la medida en que es útil distinguir algo llamado «deseo» de las necesidades, impulsos o intenciones, entonces, es porque el deseo

a) siempre tiene sus raíces en la imaginación;
b) tiende a dirigirse hacia algún tipo de relación social, real o imaginaria;
c) esa relación social generalmente implica un deseo de algún tipo de reconocimiento y, por lo tanto, una reconstrucción imaginativa del yo; un proceso plagado de peligros de destruir esa relación social o de transformarla en algún tipo de conflicto terrible.

Ahora bien, todo esto es más una ordenación de los elementos para una posible teoría que una propuesta de la misma; deja abierta la mecánica real de cómo interactúan estos elementos. Pero, como mínimo, ayuda a explicar por qué la palabra «deseo» se ha vuelto tan popular entre los autores que escriben sobre el consumismo moderno, que, según nos dicen, trata de placeres imaginarios y de la construcción de identidades. Pero incluso en este caso, las conexiones históricas entre las ideas no son las que uno podría imaginar.

Amantes y consumidores

Permítanme comenzar con *Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, de Colin Campbell (1987), uno de los ensayos más creativos sobre el tema. El libro de Campbell pretende corregir la crítica habitual a la cultura del consumo, que arroja todo tipo de maravillosas fantasías sobre lo que uno obtendrá cuando compre un producto y que inevitablemente lo decepcionará una vez que lo obtenga. Según este argumento, es esta constante falta de satisfacción la que impulsa el consumo y, por lo tanto, permite la expansión infinita de la producción. Si el sistema cumpliera sus promesas, no funcionaría. Campbell no niega que esto ocurra, sino que se pregunta si el proceso en sí es realmente tan frustrante o desagradable como la mayoría de las teorías sugieren. Se pregunta si en realidad no es todo esto una forma de placer en sí mismo. De hecho, sostiene que el único logro del consumismo moderno

es haber contribuido a la creación de una forma genuinamente nueva de hedonismo.

Campbell argumenta que el «hedonismo tradicional» se basaba en la experiencia directa del placer: vino, mujeres y música; sexo, drogas y rock and roll; o cualquiera que fuera la variante local. El problema, desde una perspectiva capitalista, es que todo esto tiene límites inherentes. La gente se sacia y se aburre. Hay problemas logísticos. El «hedonismo autoilusorio moderno», como lo llama, resuelve este dilema porque aquí lo que uno realmente consume son fantasías y ensoñaciones sobre cómo *sería* tener un determinado producto. Sostiene que el surgimiento de este nuevo tipo de hedonismo se puede rastrear hasta ciertas formas de vida religiosa puritana, pero, principalmente, en el nuevo interés en el placer a través de la experiencia indirecta de emociones y estados extremos, un interés que se puede ver aparecer con la popularidad de las novelas góticas y similares en el siglo XVIII, y que alcanza su apogeo con el propio Romanticismo. El resultado es un orden social que en buena medida se ha convertido en un vasto aparato de creación de ensoñaciones. Estas ensoñaciones se vinculan a la promesa de placer que ofrece un bien de consumo en particular, o un conjunto de ellos. Producen los deseos infinitos que impulsan el consumo; pero, a fin de cuentas, el verdadero goce no está en el consumo de los objetos físicos, sino en las propias fantasías.

El problema con este argumento (o uno de los problemas, ya que se podrían encontrar muchos) es la afirmación de que todo esto era algo nuevo. No se trata solo del hecho evidente de que el placer a través de la participación indirecta en experiencias extremas no se convirtió en un fenómeno social significativo por primera vez en el siglo XVII. A principios del siglo XI se aceptaba que el deseo consistía principalmente en disfrutar de fantasías.

Aquí recurro al trabajo del filósofo italiano Giorgio Agamben (2006, 2007) y del historiador rumano de las religiones Ioan Couliano (1999) sobre las teorías medievales y renacentistas del amor[47]. Todas estas teorías giraban en torno a la noción de lo que se denominaba el «sistema neumático». Uno de los mayores problemas de la metafísica medieval era explicar cómo era posible que el alma (o la mente) percibiera objetos del mundo material, ya que se suponía que ambos eran

47 Parecería que gran parte de la obra de Couliano se inspira en Agamben, aunque Couliano solo cita a Agamben ocasionalmente y siempre para atacarlo por minucias.

de naturaleza absolutamente ajena. La solución fue postular una sustancia astral intermedia llamada *pneuma*, o espíritu, que traducía las impresiones sensoriales en imágenes fantasmales. Estas imágenes circulaban entonces por el sistema neumático del cuerpo (que se centraba en el corazón) antes de que pudieran ser comprendidas por las facultades intelectuales del alma. Como esta era esencialmente la zona de la imaginación, todas las sensaciones, o incluso las ideas abstractas, tenían que pasar por la imaginación (cargándose emocionalmente en el proceso) antes de poder llegar a la mente. De ahí que la teoría erótica sostenía que, cuando un hombre se enamoraba de una mujer, en realidad no estaba enamorado de la mujer en sí, sino de su imagen; una imagen que, una vez alojada en su sistema neumático, gradualmente llegaba a secuestrarlo, vampirizando su imaginación y, en definitiva, absorbiendo todas sus energías físicas y espirituales. Los escritos médicos tendían a representar esto como una enfermedad que necesitaba ser curada; poetas y amantes, un estado heroico que combinaba placeres (en la fantasía, pero también, un tanto perversamente, en la experiencia misma de frustración y negación) con un valor espiritual o místico intrínseco en sí mismo. Sin embargo, en lo único que todos coincidieron fue en que quien pensara que se podía resolver el asunto «abrazando» el objeto de su fantasía no había entendido la cuestión. La idea misma se consideraba un síntoma de un profundo trastorno mental, una especie de melancolía.

Agamben sobre Ficino:

> En el mismo pasaje, el carácter propio del eros melancólico es identificado por Ficino con una dislocación y un abuso: «esto suele suceder», escribe, «a aquellos que, abusando del amor, transforman lo que compete a la contemplación en deseo de abrazo». La intención erótica que desencadena el desorden melancólico se presenta aquí como la que quiere poseer y tocar aquello que debería ser solo objeto de contemplación, y el trágico desarreglo del temperamento saturnino encuentra así su raíz en la íntima contradicción de un gesto que quiere abrazar lo inasible (2006: 48).

Agamben cita a continuación al escolástico francés Enrique de Gante, en el sentido de que los melancólicos «no pueden concebir lo incorpóreo» como tal, porque no saben cómo «extender su inteligencia más allá del espacio y de la grandeza». En estos personajes depresivos,

la melancolía solitaria está marcada por impulsos frustrados de apoderarse de lo que realmente no puede ser apoderado[48].

Ahora bien, uno podría discutir si alguien fue alguna vez tan consistentemente puro en sus afectos como todo esto podría implicar. Sin duda, en la Europa medieval, como en otros lugares, hubo una buena cantidad de «abrazos». Aun así, ese era el ideal y, fundamentalmente, se convirtió en el modelo no solo para el deseo sexual, sino para el deseo en general. Esto nos lleva a la interesante sugerencia de que, desde la perspectiva de la teoría psicológica medieval, toda nuestra civilización, como la describe Campbell, es en realidad una forma de depresión clínica. Lo cual, en cierto modo, tiene mucho sentido[49].

Couliano está más interesado en la forma en que la teoría erótica fue apropiada por magos del Renacimiento como Giordano Bruno, para quien la mecánica de la atracción sexual se convirtió en el paradigma de todas las formas de atracción o deseo y, por lo tanto, la clave del poder social. Si los seres humanos tienden a ser dominados por imágenes poderosas y cargadas de emociones, entonces cualquiera que desarrollara una comprensión científica integral de la mecánica por la que funcionan dichas imágenes podría convertirse en un maestro de la manipulación. Debería ser posible desarrollar técnicas para «atar» e influir en las mentes de los demás: por ejemplo, fijando ciertas imágenes cargadas de emoción en sus cabezas[50], o incluso pequeños fragmentos de música (básicamente, *jingles*) que pudieran diseñarse de tal manera que volvieran a la mente de las personas a su pesar y las llevaran en una u

48 «Es decir, que la incapacidad de concebir lo incorpóreo y el deseo de hacer de ello objeto de abrazo son las dos caras del mismo proceso, en el transcurso del cual la tradicional vocación contemplativa del melancólico se revela expuesta a un trastorno del deseo que amenaza desde dentro» (*ibid.*: 48-49).

49 De hecho, hay muchas pruebas que sugieren que los niveles de depresión clínica aumentan considerablemente en las sociedades orientadas al consumo. Sin duda, han aumentado de forma constante en los Estados Unidos durante la mayor parte del siglo [xx]. Debo destacar, por cierto, que si bien Agamben y Couliano recurren exclusivamente a fuentes europeas, es muy probable que estas ideas se desarrollaran antes y de forma más exhaustiva en el mundo islámico, y, a fin de cuentas, lo que se puede encontrar en las fuentes europeas proviene de ahí. Lamentablemente se ha traducido poco de este trabajo, y tampoco se ha analizado la historia de las teorías árabes y persas de la imaginación en trabajos actuales en idiomas europeos. Pero quisiera subrayar que esta es una manera más en la que cuando uno se refiere a la «tradición occidental» debe pensar que, especialmente en este período, se refiere igualmente, o incluso principalmente, al islam.

50 Se consideraba que estas imágenes actuaban sobre la imaginación de maneras ya desarrolladas por el Arte de la Memoria contemporáneo. Véase Yates (1964).

otra dirección. En todo esto Couliano ve, no sin razón, la primera forma autoconsciente de las artes modernas de la propaganda y la publicidad. Bruno pensaba que sus servicios debían ser de gran interés para príncipes y políticos.

Al parecer, ni a Bruno ni a nadie más de esa época se le ocurrió aplicar esas técnicas protopublicitarias con fines económicos en lugar de políticos. Después de todo, la política trata de las relaciones entre personas. Manipular a los demás era, por definición, una actividad política, lo que, en mi opinión, pone de manifiesto la principal diferencia entre la concepción medieval del deseo y el tipo de cosas que describe Campbell. Si se parte de un modelo del deseo en el que se supone que el objeto de deseo es un ser humano, entonces tiene sentido que no se pueda poseer por completo el objeto (en realidad, «abrazo» es una bonita metáfora, porque es inherentemente fugaz). Y es de suponer que tampoco se está intentando destruirlo de manera intencional.

Se podría decir, entonces, como punto de partida, que el cambio desde el tipo de modelo de deseo que predominó en la Edad Media y el Renacimiento hacia el tipo de modelo consumista descrito por Campbell (donde uno solo puede justificar la continua indulgencia en el placer de las fantasías afirmando que el verdadero objetivo es adquirir un número cada vez mayor de productos de consumo) es un cambio desde el paradigma de lo erótico hacia uno en el que la metáfora principal es la de comer.

Complicación I: individualismo

Sin embargo, incluso si examinamos la versión medieval original, la concepción básica ya es extremadamente individualista. Esto se debe a que es muy pasiva. El deseo es el resultado de que un individuo reciba impresiones sensoriales desde el exterior. Ahora bien, es cierto que esta es una experiencia muy común del deseo: algo que parece apoderarse de nosotros más allá de nuestro control consciente, por no hablar de nuestro mejor juicio, y que a menudo nos lleva a hacer cosas de las que realmente preferiríamos no tener que responsabilizarnos. Pero también nos permite pasar por alto el hecho de que el deseo surge en las relaciones entre personas.

Es más fácil ver todo esto si uno compara este modelo occidental del deseo, tal como se desarrolla explícitamente en la teoría medieval y

renacentista y tácitamente a través del tipo de práctica de consumo que describe Campbell, por ejemplo, con el tipo de enfoque basado en el valor que he tratado de desarrollar en otro lugar (2001). El dinero, por ejemplo, puede considerarse en términos marxistas como una representación del valor (importancia) del trabajo productivo (la acción creativa humana), así como el medio por el cual se mide y coordina socialmente; pero también es una representación que da existencia a lo que representa, ya que, después de todo, en una economía de mercado, la gente trabaja para obtener dinero. Podría decirse que algo análogo sucede en todas partes. Entonces, podría decirse que el valor es la forma en que la importancia de las propias acciones se registra en la imaginación, siempre mediante la traducción a un lenguaje social más amplio o a un sistema de significado, al integrarse en un todo social mayor. También sucede siempre a través de algún tipo de medio concreto, que puede ser casi cualquier cosa: *wampum*[51], actuaciones de oratoria, vajillas suntuosas, artefactos *kula*[52], pirámides egipcias, y estos objetos, a su vez (a menos que sean sustancias completamente genéricas como el dinero que representan pura potencialidad), tienden a incorporar en su propia estructura una especie de modelo esquemático de las formas de acción creativa que los hacen existir, pero que también se convierten en objetos de deseo que terminan motivando a los actores a llevar a cabo esas acciones. De la misma manera en que el deseo de dinero inspira a trabajar, el deseo de muestras de honor inspira formas de comportamiento honorable, el deseo de muestras de amor inspira un comportamiento romántico, etcétera.[53]

En cambio, la teoría neumática no parte de las acciones, sino de lo que en otro tiempo se podría haber llamado «pasiones». Godfrey Lienhardt (1961) señaló hace mucho tiempo que las acciones y las pasiones

51 El *wampum* o *sewan* es un cordel o cinturón, por lo general hecho de cuentas tubulares de conchas de *Busycotypus canaliculatus*, que se utilizaba tradicionalmente como moneda de cambio o como firma de tratados por algunos pueblos indígenas de Norteamérica [N. del T.].

52 Intercambio ceremonial que se realiza entre los pobladores de Papúa Nueva Guinea [N. del T.].

53 Casi siempre, esto también acaba llevando a un cierto grado de fetichización, donde los objetos, desde la perspectiva de los actores, acaban apareciendo como la fuente de los mismos poderes por los cuales son creados, porque esto también podría ser cierto desde la posición de los actores. A menudo, también, estos objetos se convierten en micrototalidades imaginarias que desempeñan un papel similar al de los objetos espejo de Lacan o críticas similares a la mercancía, que capturan una sensación ilusoria de totalidad en una sociedad fragmentada por el propio capitalismo (Graeber, 1996a; Debord, 2005).

forman un conjunto lógico (o bien actúas sobre el mundo, o bien el mundo actúa sobre ti), pero se nos ha vuelto tan incómoda la idea de vernos a nosotros mismos como receptores pasivos que este último término ha desaparecido casi por completo de la forma en que hablamos de la experiencia. Los autores medievales y renacentistas aún no tenían esos escrúpulos. En la teoría neumática, las «pasiones» no son lo que uno hace, sino lo que le hacen a uno (no se es agente, sino «paciente»); al mismo tiempo, hacían referencia, al igual que ahora, a emociones fuertes que parecían apoderarse de nosotros contra nuestra voluntad. Las dos estaban relacionadas: de hecho, las emociones como el amor eran consideradas precisamente como algo causado por esas impresiones en el sistema neumático. Y lejos de ser modelos de acción, la pasividad de la situación llegó a ser vista como una virtud en sí misma: eran aquellos que intentaban actuar según sus pasiones, apoderarse del objeto en lugar de contemplarlo, quienes realmente no entendían el asunto.

Enmarcarlo en términos tan pasivos abrió entonces el camino a ese individualismo extremo que parece ser la otra cara de la teoría peculiarmente occidental del deseo. Un esquema de acción es casi necesariamente un producto colectivo; la impresión de una imagen hermosa es algo que uno puede imaginar que implica una relación entre solo dos personas, o incluso (en la medida en que el amor se convirtió en un fenómeno místico), entre el que desea y Dios. También en el caso del amor romántico, el ideal era que no se tradujera realmente en una relación social constante, sino que siguiera siendo un asunto de contemplación y fantasía.

Complicación II: cambios en las líneas de clase y género

Todo esto hace que sea más fácil entender cómo podría ser posible pasar de las fantasías eróticas a algo más parecido a la idea moderna de «consumo». Aun así, yo diría que la transición también requirió una serie de otros cambios y desplazamientos conceptuales, tanto en términos de clase como de género.

Comparemos, por ejemplo, qué tan diferentes eran las imágenes del paraíso en la Europa medieval y moderna según el contexto social. Cuando los campesinos, artesanos y los pobres urbanos trataban de imaginar una tierra en la que se cumplieran todos los deseos, tendían a centrarse en la abundancia de alimentos. De ahí el País de Cucaña, donde

la gente con la barriga llena se relaja mientras los gansos vuelan completamente cocidos hacia sus bocas, los ríos corren con cerveza, etcétera. El carnaval, como tan profusamente lo ilustró Mijail Bajtín, se extiende a los mismos temas, mezclando todo tipo de indulgencias corporales y voluptuosidades, y de todo tipo de placeres sexuales, gastronómicos, etcétera. Aun así, la imaginería predominante siempre se centra en salchichas, barriles, patas de cordero, grasas, tripas y recipientes con vino. El énfasis en la comida contrasta notablemente con las visiones del paraíso terrenal que se tenían en otras partes del mundo en esa época (por ejemplo, las que prevalecían en el mundo islámico), que giraban principalmente en torno al sexo. Las fantasías eróticas suelen estar sorprendentemente ausentes de la literatura sobre el País de Cucaña, o, si están presentes, parecen más bien introducidas como algo secundario.

Como señaló Herman Pleij (2001: 421), la versión del paraíso de la alta cultura medieval se concibió en muchos sentidos en oposición directa a la versión popular. No es que enfatizara los placeres eróticos, sino que tendía a centrarse en lo que hoy llamaríamos bienes de lujo o de élite, las mercancías exóticas de la época que eran, principalmente, esencias: sobre todo especias, pero también incienso, perfumes y otros aromas y sabores igualmente delicados. En lugar del País de Cucaña, encontramos un anhelo por el perdido Jardín del Edén, que se cree que existe en algún lugar de Oriente, cerca del legendario reino del Preste Juan; en cualquier caso, de algún lugar cercano a esas fragantes tierras de donde se cosechaban el cardamomo, la macis, la pimienta y el comino (por no hablar del incienso y la mirra). En lugar de una tierra de indulgencias completas y grasosas con todo tipo de alimentos, a menudo se las concebía como tierras cuyos habitantes etéreos no necesitaban comer en absoluto, sino que simplemente subsistían a base de olores hermosos (véase Schivelbusch, 1992; Friedman, 1981). Este énfasis en refinados sabores y fragancias, a su vez, abre la puerta a un ámbito de la experiencia totalmente diferente: el del «sabor», lo efímero, las esencias fugaces y, en definitiva, los mundos del consumo elitista habituales en la moda, el estilo y la búsqueda de novedades inasibles. Una vez más, pues, la élite –que, en realidad, por supuesto, tendía a captar y abrazar todo tipo de cosas– construyó su ideal de deseo en torno a aquello que, de algún modo, parecía escapar a toda posibilidad de un abrazo permanente. Se podría argumentar, entonces, que el *ethos* del consumo moderno se basa en una especie de fusión entre estos dos ideales de

clase. El cambio de una concepción del deseo basada en el amor erótico a otra basada en el deseo de comida («consumo») fue claramente un cambio en la dirección del discurso popular. Al mismo tiempo, sin embargo, se podría decir que el aspecto innovador de las teorías sobre el consumismo del deseo modernas es combinar el énfasis materialista popular en el consumo con la noción de la imagen efímera e inasible como fuerza impulsora de la maximización de la producción.

Esto podría, al menos, sugerir una solución a lo que siempre me ha parecido una profunda paradoja en la teoría social occidental. Como ya he señalado, la idea de los seres humanos como criaturas manchadas por el pecado original y, por lo tanto, maldecidas con infinitas necesidades (seres que viviendo en un universo finito estaban inevitablemente en un estado de competencia generalizada) ya estaba plenamente desarrollada en autores como San Agustín y, por lo tanto, era una parte aceptada de la doctrina cristiana durante toda la Edad Media. Al mismo tiempo, muy pocas personas parecían comportarse realmente así. Económicamente, la Edad Media todavía era una época en la que tomarse más días libres era la reacción típica a los buenos tiempos económicos, incluso entre los artesanos urbanos y la mayor parte de la protoburguesía. Es como si la noción del individuo maximizador existiera en teoría mucho antes de que surgiera en la práctica. Una explicación podría ser que, al menos hasta la época moderna temprana, la alta cultura (ya fuera en sus versiones más cristianas o más cortesanas) tendía a devaluar cualquier manifestación abierta de codicia, apetito o afán adquisitivo, mientras que la cultura popular, que a veces podía abrazar con entusiasmo esos impulsos, lo hacía en formas que eran inherentemente colectivas. Cuando el País de Cucaña se tradujo en la realidad, fue en forma de festivales populares como el Carnaval; casi cualquier aumento de la riqueza popular se desviaba inmediatamente hacia fiestas comunales, desfiles y placeres colectivos.

Uno de los procesos que hizo posible el capitalismo fue lo que podría llamarse la privatización del deseo: las perspectivas altamente individualistas de la élite tuvieron que combinarse con los placeres materialistas de lo que a Bajtín le gustaba llamar el «estrato material inferior».

Para llegar a algo parecido a la noción capitalista de consumo, creo que fue necesario un cambio más: esta vez, no en función de la clase, sino del género. La literatura sobre el amor cortés y las teorías relacionadas con el deseo representan una perspectiva puramente masculina, y esto, sin duda, también se aplicaba a las fantasías sobre el País de Cucaña y

otros mundos similares e idealizados de satisfacción gastronómica[54]. Aunque, en este caso, la cosa se complicaba por el hecho de que, en la psicología popular de la época, se consideraba que las mujeres eran más lujuriosas, codiciosas y, en general, deseosas que los hombres. Si alguien era representado como insaciable, eran las mujeres: la imagen de la mujer como un vientre voraz que demanda cada vez más sexo y comida, y de los hombres como personas que se esfuerzan desesperadamente pero, a fin de cuentas, imposibles de satisfacer, es un tópico misógino estándar que se remonta al menos a Hesíodo. La doctrina cristiana no hizo más que reforzar esta imagen al atribuir a las mujeres la culpa principal del pecado original, insistiendo así en que ellas debían soportar el peso del castigo. Solo fue cuando en torno a la Revolución Industrial y la división total entre el lugar de trabajo y el hogar, que se dejó de lado este tipo de retórica; curiosamente, al mismo tiempo en que el consumo empezó a ser visto como un negocio esencialmente femenino (Thomas, 1971: 568-569; Davis, 1975: 125-151; Graeber, 1997).

Sobre tener el pastel y también comérselo, y ciertos problemas que esto conlleva

Lo que estoy sugiriendo, entonces, es que mientras que los moralistas medievales aceptaban, de manera abstracta, que los humanos fueron maldecidos por sus deseos ilimitados (que, como dijo Agustín, sus naturalezas se rebelaban contra ellos tal como ellos se habían rebelado contra Dios), pocos veían que esto era un dilema existencial que los afectaba personalmente. Más bien, tendían a atribuir esas predilecciones pecaminosas principalmente a personas que consideraban inferiores socialmente y, por lo tanto, también moralmente. Los hombres veían a las mujeres como insaciables; los prósperos veían a los pobres como codiciosos y materialistas, etcétera. En realidad, fue en el período de la modernidad temprana cuando todo esto comenzó a cambiar.

Agamben tiene una teoría que lo explica. Sugiere que la idea de que todos los seres humanos están impulsados por deseos infinitos e insaciables solo es realmente posible cuando se separa la imaginación de la experiencia. En el mundo planteado por la psicología medieval, los

54 Incluso las mujeres, cuando escribían poemas de amor, tendían a adoptar un punto de vista masculino.

deseos se podían realmente satisfacer por la misma razón de que estaban realmente dirigidos a fantasmas: la imaginación era la zona en la que el sujeto y el objeto, el amante y el amado, podían encontrarse y compartir el uno con el otro. Con Descartes, sostiene, esto empezó a cambiar. La imaginación se redefinió como algo inherentemente separado de la experiencia; de hecho, como un compendio de todas esas cosas (sueños, vuelos de la fantasía, imágenes en la mente) que uno siente que ha experimentado pero que en realidad no ha experimentado. Fue en este punto, una vez que se esperaba que uno tratara de satisfacer sus deseos en lo que hemos llegado a considerar como «el mundo real», que la naturaleza efímera de la experiencia, y por lo tanto de cualquier «abrazo», se convirtió en un dilema imposible (Agamben, 2007: 25-29). Se pueden ver este tipo de dilemas resueltos en Sade, más o menos en la misma época en que surgió la cultura del consumo.

Es más o menos este el argumento que habría que plantear si, como hace Agamben, uno se limitara por completo a los textos literarios y filosóficos. En las últimas dos secciones he intentado desarrollar un enfoque con más matices sociales que sostiene, entre otras cosas, que el concepto moderno de «consumo», que conlleva la suposición tácita de que no hay límite para lo que alguien podría desear, en realidad solo podría tomar forma una vez que ciertos conceptos elitistas del deseo (como la búsqueda de lo efímero y de los fantasmas) se fusionaran de manera efectiva con el énfasis popular en la comida. Aun así, no creo que esta sea una explicación del todo completa o adecuada. Creo que hay otro elemento que hizo posible, y quizá también inevitable, todo esto. Se trata del surgimiento, en los siglos XVI y XVII, de lo que C. B. MacPherson denominó por primera vez «individualismo posesivo» (1962), con lo que se refiere al hecho de que la gente empezó a verse cada vez más como seres aislados que definen su relación con el mundo no en términos de relaciones sociales sino en términos de derechos de propiedad. Fue recién entonces cuando el problema de cómo se podían «tener» cosas, o, en este sentido, experiencias («siempre tendremos París»), pudo realmente convertirse en una crisis[55].

La propia noción de propiedad privada, en el sentido moderno del término, era bastante nueva. La noción de «consumo», diría yo, resuelve

55 En otras palabras, en lugar de preguntarnos cómo es posible verdaderamente «tener» o poseer algún objeto o experiencia, tal vez deberíamos preguntarnos por qué en principio alguien debería desarrollar el deseo de hacerlo.

cierta contradicción inherente a la noción de propiedad privada. Desde una perspectiva analítica, por supuesto, la propiedad es simplemente una relación social: un acuerdo entre personas y colectividades sobre la disposición de bienes valiosos. La propiedad privada es una forma particular que implica el derecho de un individuo a excluir a todos los demás —«a todo el mundo»— del acceso a una determinada casa, camisa, terreno, etcétera. Sin embargo, es difícil imaginar una relación tan amplia, por lo que la gente tiende a tratarla como si fuera una relación entre una persona y un objeto. Pero ¿en qué podría consistir realmente una relación entre una persona y un objeto?

En el derecho inglés, estas relaciones se siguen describiendo según la lógica de la soberanía, es decir, en términos de dominio. El poder que tiene un ciudadano sobre sus propias posesiones es exactamente el mismo poder que en su día tenían reyes y príncipes, y que los Estados aún conservan en forma de «dominio eminente». Por eso los derechos de propiedad privada tardaron tanto en consagrarse en la legislación: incluso en Inglaterra, que fue pionera en estas cuestiones, hubo que esperar hasta el siglo XVIII para que los juristas estuvieran dispuestos a reconocer un dominio que perteneciera a alguien que no fuera el rey.

¿Qué significaría entonces establecer «soberanía» sobre un objeto? En términos legales, el dominio de un rey se extendía a su tierra, a sus súbditos y sus posesiones; los súbditos estaban «incluidos» en la persona del rey, que los representaba en sus relaciones con otros reinos, de manera similar a como el padre de familia representaba a su esposa, hijos e hijas y sirvientes ante la ley. La esposa, los hijos e hijas y los sirvientes de un jefe de familia también estaban «incluidos» en su persona jurídica, de manera muy similar a sus posesiones. De hecho, el poder de los reyes siempre se comparó con el de los padres; la única diferencia real (aparte del hecho de que, en cualquier conflicto, se consideraba que el rey tenía un derecho superior) era que, a diferencia de los padres, los reyes ejercían el poder de vida y muerte sobre sus súbditos. Esos eran los intereses supremos de la soberanía. Sin duda, era el poder que los reyes estaban menos dispuestos a delegar o compartir[56]. La prueba definitiva de que se tiene poder soberano sobre otro ser humano es la capacidad de ejecutarlo. De manera similar, se podría argumentar que la

56 Supuestamente, en el derecho romano primitivo, el *paterfamilias* tenía el poder de ejecutar a sus hijos e hijas, así como a sus esclavos; ambos derechos, si es que realmente existieron, en la práctica fueron suprimidos muy pronto.

prueba definitiva de la posesión, del *dominium* personal de uno sobre una cosa, es la capacidad de destruirla, y, de hecho, esta sigue siendo, hasta el día de hoy, una de las formas jurídicas clave para definir el *dominium* como derecho de propiedad. Pero aquí hay un problema evidente: si uno destruye el objeto, puede haber demostrado definitivamente que es su dueño; pero, como consecuencia, ya no es su dueño.

Terminamos, entonces, con lo que podría parecer una variación particularmente perversa de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel en la que el actor, en busca de algún tipo de reconocimiento imposible de su dominio absoluto sobre un objeto inanimado, solo puede lograr este reconocimiento destruyéndolo. Sin embargo, no creo que esto sea realmente una variación del dilema del amo y el esclavo. Creo que probablemente se podría argumentar que el dilema descrito por Hegel en realidad deriva de esto. Después de todo, lo que menos se explica en el argumento de Hegel es de dónde proviene la necesidad del conflicto (después de todo, hay maneras de arriesgar la vida para impresionar a otra persona que no implican tratar de asesinarla). La búsqueda de reconocimiento en Hegel no conduce a la destrucción de la propiedad, pero sí a la elección entre destruir al Otro o reducirlo a propiedad. Las relaciones que no se basan en la propiedad (o, más precisamente, en esa síntesis tan ambigua entre los dos tipos de soberanía) de pronto se vuelven imposibles de imaginar, y creo que esto es cierto porque Hegel parte de un modelo de individualismo posesivo.

En todo caso, la paradoja existe, y es precisamente aquí donde la metáfora del «consumo» cobra su atractivo[57]. Porque es la resolución perfecta de esta paradoja, o al menos, la resolución más perfecta que se puede conseguir. Cuando comemos algo, lo destruimos (como entidad autónoma), pero al mismo tiempo, sigue «incluido en» nosotros en el sentido más material[58]. Comer alimentos, entonces, se convirtió en el idioma perfecto para hablar sobre el deseo y la gratificación en un mundo en el que todo, todas las relaciones humanas, se estaban reimaginando como cuestiones de propiedad.

57 O más técnicamente, supongo, sinécdoque.

58 Y tiene el atractivo adicional de ser casi el único poder que los reyes no tienen sobre sus súbditos: como escribió un jurista español del siglo XVI, al argumentar que el canibalismo americano violaba la ley natural, «ningún hombre puede poseer a otro de forma tan absoluta que pueda usarlo como alimento» (en Pagden, 1984: 86).

Sacrificio

Lo que hemos documentado hasta ahora es una concepción de la realización humana como una forma de destrucción e incorporación; una reconcepción de los seres humanos como máquinas de comer, que absorben elementos del mundo que los rodea, los queman o los escupen, en una búsqueda incesante de fantasmas. A fin de cuentas es probable que la única manera de entender todo esto sea, como han sugerido autores como Bataille, en relación con algún tipo de ideología sacrificial. Si se tuviera que escribir una genealogía completa de la idea, sospecho que lo mejor sería empezar por la literatura antropológica e histórica sobre el sacrificio de animales.

Sin duda, gran parte de esa literatura (por ejemplo, Lienhardt, 1964; Valeri, 1985) es muy sugerente: al menos en la medida en que tiende a argumentar que estos rituales tienen como objetivo final la creación de imágenes trascendentales de estados deseados mediante la destrucción de bienes deseables, bienes que también eran, por lo general, seres vivos. Es el acto de destrucción, de matar al animal, quemar el dinero espiritual o borrar de alguna manera el objeto, lo que purga esa imagen trascendental presumiblemente permanente del elemento profano, temporal y material, como, por ejemplo, aquellas partes de la carne del animal que ahora se pueden comer. Solo entonces puede terminar en un acto de consumo colectivo, un banquete. Se podría observar que las religiones del mundo euroasiático desde Zoroastro en adelante (las religiones de la «Era Axial», como se las suele llamar) por lo general parecen haber surgido, en gran parte, en oposición a este tipo de ritual sacrificial y todo lo que representa. Eran auténticas ideologías antisacrificio. En la práctica, esto podía significar cualquier cosa, desde negar por completo una forma clásica de sacrificio animal (como en el hinduismo, donde estaba prohibido matar vacas) hasta invertir su lógica (como en el cristianismo, donde entonces era Dios, como cordero pascual, quien se había sacrificado), o infinitas variaciones intermedias. Cada tradición tendía a mantener ciertos elementos de la clásica escena sacrificial para enfatizarlos continuamente, como el fuego en el zoroastrismo, el incienso en el confucianismo, el altar en el cristianismo (Heesterman, 1993), y al hacerlo, de manera significativa, cada una de estas tradiciones se enfrentaba a la necesidad de desarrollar algún tipo de comprensión filosófica del deseo humano.

La Europa medieval que hemos estado explorando un poco por encima en este ensayo, podría considerarse una variación particular de la

desarrollada en el diálogo entre las culturas intelectuales judía, cristiana y musulmana de la época[59]; un enfoque bastante diferente, pero en muchos sentidos más sofisticado de los mismos problemas existenciales desarrollado en un diálogo paralelo entre el budismo, el hinduismo y el taoísmo; o incluso más interesante aún, entre diferentes corrientes del budismo o, por el contrario, dentro de esas mismas tradiciones.

Conclusiones: pero, ¿qué pasa con el consumismo?

¿Qué relación tiene todo esto con el uso actual del término «consumo»? Por un lado, creo que sugiere que deberíamos pensar hasta qué punto queremos extender realmente la metáfora, ya que, después de todo, no es más que una metáfora. Tiene todo el sentido hablar del «consumo» de combustibles fósiles. Otra cosa muy distinta es hablar del «consumo» de programas de televisión, aunque esto último haya sido el tema de innumerables libros y ensayos. ¿Por qué, exactamente, llamamos a esto «consumo»? La única razón que puedo ver es que la programación televisiva la crean personas que reciben salarios y sueldos en algún lugar distinto del lugar donde se encuentran los espectadores que la ven. De lo contrario, no parece haber razón alguna. La programación televisiva ni siquiera es una mercancía, ya que los espectadores no suelen pagar por ella; no es «consumida» en ningún sentido directo por sus espectadores. Difícilmente es algo sobre lo que uno fantasee adquirir y, de hecho, no es posible adquirirla. De ninguna manera se destruye con el uso. Más bien, estamos tratando con unos flujos continuos de material de fantasía potencial, algunos destinados a comercializar mercancías específicas y otros no. Los investigadores de los estudios culturales y los antropólogos que escriben en la misma línea tienden a insistir en que estas imágenes no son simplemente absorbidas de manera pasiva por los «consumidores», sino interpretadas y apropiadas activamente en formas que los productores probablemente nunca habrían imaginado, y son utilizadas para moldear identidades: nuevamente el modelo del «consumo creativo». Pero, ¿a qué nivel de consumo de televisión se aplica esto? Por supuesto que existen. Hay personas que

59 Como se señaló anteriormente, gran parte de la filosofía medieval que Agamben y otros analizan probablemente se desarrolló primero en las literaturas árabe y persa, y solo tiempo después fue adoptada en Europa.

organizan gran parte de su vida imaginativa en torno a una serie en particular, como los *trekkies*[60], por ejemplo, que participan en una subcultura de fans que escriben historias o fanzines de cómics en torno a sus personajes favoritos, asisten a convenciones, diseñan vestuarios y cosas por el estilo. Pero cuando una chica de dieciséis años escribe un relato breve sobre el amor prohibido entre Kirk y Spock, ya no se trata de consumo; estamos hablando de personas que participan en una comunidad compleja organizada en torno a formas de producción (relativamente no alienadas). Este tipo de comportamiento tiende a ser especialmente típico de los jóvenes, que tienen mucho tiempo libre y mucha energía[61]. En el otro extremo tenemos a la gran mayoría de los espectadores de televisión, que pasan la mayor parte de sus horas de vigilia dedicados a formas de producción extremadamente alienadas: trabajan cuarenta o cincuenta horas a la semana en un trabajo que probablemente sea terriblemente aburrido, extremadamente estresante o ambas cosas a la vez; viajan al trabajo; vuelven a casa demasiado cansados y emocionalmente agotados como para poder participar en cualquiera de las actividades que considerarían verdaderamente gratificantes, placenteras o significativas, pero simplemente se sientan a ver la televisión porque es lo más fácil de hacer. Como algunos han señalado (por ejemplo, Lodziak, 2002), quienes analizan el consumo como un dominio autónomo de creación de significado casi nunca tienen en cuenta los efectos del trabajo.

En otras palabras, cuando el «consumo creativo» es más creativo, no es consumo; cuando es más evidente que es una forma de consumo, no es creativo.

Por encima de todo, creo que deberíamos tener cuidado de no importar al análisis cultural la costumbre de la economía política de ver a la sociedad dividida en dos esferas, la de la producción y el consumo (o en el mejor de los casos, tres: producción, consumo e intercambio). Hacerlo nos obliga de forma casi inevitable a ver casi todas las formas de producción no alienada como «comportamiento de consumo»:

60 Las palabras *trekkies* y *trekker* se utilizan para referirse a los fans de la serie de televisión *Star Trek* [N. del T.].

61 Como, por cierto, lo hacen aquellas personas de otras culturas que reinterpretan radicalmente los programas de televisión, algo que tanto les gusta a los teóricos antropológicos de los medios (por ejemplo, Graburn, 1982).

> Cocinar, practicar deportes, hacer jardinería, bricolaje DIY, decorar el hogar, bailar y tocar música son ejemplos de actividades de consumo que implican cierta participación, pero no pueden por sí mismas transformar la gran invasión de grupos de intereses comerciales en el consumo que se ha producido desde los años cincuenta (Bocock, 1993: 51).

Según la lógica de la cita anterior, si compro verduras y preparo un gazpacho para compartir con unos amigos, en realidad eso es consumismo. De hecho, lo sería incluso si yo mismo cultivara las verduras (presumiblemente, porque compré las semillas). Volvamos a los adolescentes con la banda de rock. Cualquier producción que no esté destinada al mercado se trata como una forma de consumo, lo que tiene el efecto político increíblemente reaccionario de tratar casi todas las formas de experiencia no alienada en las que participamos como un regalo que nos otorgan los magnates de la industria.

¿Cómo podemos pensar en una salida a esta situación? Sin duda, hay muchas maneras. Este artículo pretende más que dictar soluciones, plantear cuestiones, trazar una historia y exponer dilemas. Aun así, una o dos sugerencias podrían ser pertinentes. La más obvia es tratar el consumo no como un término analítico, sino como una ideología que debe investigarse. Es evidente que hay personas en el mundo que basan aspectos clave de su identidad en lo que consideran una apropiación destructiva de productos manufacturados. Averigüemos quiénes son realmente estas personas, cuándo piensan de sí mismas de esa manera y cuándo no, y cómo se relacionan con otros que conciben sus relaciones con el mundo material de manera diferente. Si deseamos seguir aplicando términos tomados de la economía política –como ciertamente he hecho en otros lugares (por ejemplo, 2001, 2006)–, tal vez sea más esclarecedor comenzar a considerar lo que hemos estado llamando la esfera del «consumo» como la esfera de la producción de seres humanos, no solo como fuerza de trabajo sino como personas, nexos internalizados de relaciones sociales significativas. Después de todo, de eso se trata realmente la vida social: la producción de personas (de la cual la producción de cosas es simplemente un momento subordinado), y es solo la organización muy inusual del capitalismo lo que nos permite siquiera imaginar algo distinto.

Esto no quiere decir que todo deba ser considerado como una forma de producción o de consumo (pensemos, por ejemplo, en un partido de sóftbol: claramente no es ni lo uno ni lo otro), pero al menos nos permite

plantear algunas cuestiones que habían sido descuidadas, como la de las formas de trabajo alienadas y no alienadas, términos que han quedado un poco en desuso y, por lo tanto, siguen estando extremadamente poco teorizados. ¿Qué significa exactamente dedicarse a la producción no alienada? Estas preguntas se vuelven aún más importantes cuando empezamos a pensar en la globalización capitalista y la resistencia. En lugar de mirar a la gente de Zambia o Brasil y decir «¡Miren! ¡Están usando el consumo para construir identidades!» (dando a entender que se están sometiendo de manera voluntaria, o quizás sin saberlo, a la lógica del capitalismo neoliberal), tal vez deberíamos considerar que en muchas de las sociedades que estudiamos, la producción de bienes materiales siempre ha estado subordinada a la construcción mutua de seres humanos. Lo que están haciendo, al menos en parte, es simplemente insistir en seguir actuando como si así fuera, incluso cuando usan objetos fabricados en otros lugares. En otras palabras, tal vez sea exactamente lo opuesto a la aquiescencia.

Creo que hay una cosa que sí podemos afirmar con certeza. En la medida en que la vida social es y siempre ha sido principalmente una construcción mutua de seres humanos, la ideología del consumo ha sido infinitamente eficaz para ayudarnos a olvidarlo. Lo hace, sobre todo, sugiriendo:

a) que el deseo humano no es esencialmente una cuestión de relaciones entre personas, sino de relaciones entre individuos y fantasmas;
b) que nuestra relación primaria con otros individuos es una lucha sin fin por establecer nuestra soberanía o autonomía, incorporando y destruyendo aspectos del mundo que los rodea;
c) que por esta razón cualquier relación genuina con otras personas es problemática (el problema del «Otro»);
d) que la sociedad puede así ser vista como un gigantesco motor de producción y destrucción en el que la única actividad humana significativa es fabricar cosas o participar en actos de destrucción ceremonial para dejar lugar a más cosas: una visión que, de hecho, deja de lado la mayoría de aquello que la gente en realidad hace y, en la medida en la que se traduce en un comportamiento económico real, es claramente insostenible.

Si bien los antropólogos y otros teóricos sociales desafían directamente esta visión del mundo, el uso irreflexivo (y, de hecho, la propagación

moralista) de términos como «consumo» termina por socavar por completo sus esfuerzos y lleva a reproducir la misma lógica ideológica tácita que nos gustaría cuestionar.

3.

Transformar los modos de producción a la inversa

Por qué el capitalismo es una transformación de la esclavitud

(VERSIÓN CORTA)

Lo siguiente es en realidad solo el resumen de un argumento mucho más largo que espero desarrollar en otro lugar con mayor profundidad. Muchos de los temas que se abordan (el estado de la teoría marxista, la noción de modos de producción, el análisis de los sistemas-mundo), son temas que la mayoría de los antropólogos de los Estados Unidos (o, en realidad, la mayoría de los activistas políticos) han llegado a considerar aburridos y pasados de moda. Sin embargo, creo que, si se emplean bien, estos conceptos todavía pueden decirnos cosas nuevas y sorprendentes sobre el mundo en que vivimos. El problema es que no siempre se han utilizado del todo bien.

Esto es particularmente cierto en el caso del término «modos de producción», que en la teoría marxista clásica estaba, en ciertos aspectos, bastante poco desarrollado teóricamente. Creo que el concepto siempre fue un tanto improvisado. Como resultado, cuando apareció el análisis de los sistemas-mundo y cambió el marco de referencia, que simplemente se derrumbó. Se podría argumentar que esto no fue algo tan malo. Tal vez no. Para empezar, tal vez nunca haya sido un concepto muy útil. Pero los resultados de su colapso fueron bastante inquietantes. Casi inmediatamente después de desechar el modelo de los modos de producción y, con él, la idea de que la esclavitud o el feudalismo constituían sistemas económicos distintos, los marxistas más acérrimos comenzaron a ver el capitalismo en todas partes. Siempre me ha parecido que hay algo muy arbitrario en esos argumentos. Después de todo, si un antropólogo como

Jonathan Friedman reúne evidencia de que la esclavitud griega y romana compartía muchas características con lo que hemos llegado a llamar «capitalismo», se podría interpretar que el capitalismo moderno solo es en realidad una variante de la esclavitud. Pero a los autores actuales nunca se les ocurre plantear un argumento de este tipo. En cambio, siempre argumentan que la esclavitud antigua, o la producción de cerámica de la dinastía Ming, o la recaudación de impuestos en Mesopotamia, eran en realidad una forma de capitalismo. Cuando incluso los marxistas naturalizan el capitalismo, está claro que tenemos un serio problema.

En este ensayo quiero volver atrás y ver qué podría haber sucedido si los académicos hubieran adoptado un enfoque radicalmente diferente. ¿Qué habría sucedido si, en lugar de desechar el concepto de «modos de producción», hubieran intentado arreglarlo? ¿Qué habría sucedido si hubieran reimaginado los «modos de producción», no simplemente como formas en que las personas producen y luchan por algún tipo de excedente material, sino como formas de creación mutua de seres humanos? No estoy diciendo que esta sea la forma «correcta» de utilizar el concepto, o incluso que otros deban emplearlo necesariamente. Sin embargo, el objetivo de cualquier concepto teórico es permitirnos ver cosas que de otra manera no podríamos ver, y me parece que en el momento en que uno redefine los modos de producción, saltan a la luz todo tipo de cosas que podrían haber permanecido ocultas. Por ejemplo, una de las cosas más sorprendentes del capitalismo es que es el único modo de producción que divide sistemáticamente los hogares y los lugares de trabajo. Supone que la creación de personas y la fabricación de cosas deberían funcionar según una lógica completamente diferente en lugares que no tienen nada que ver entre sí. En esto, de hecho, tiene ciertas similitudes sorprendentes con la esclavitud, hasta el punto de que podríamos decir que una es, en cierto sentido, una transformación de la otra. Por lo tanto, cuando hablamos de «esclavitud asalariada», creo que no es tanto una metáfora como solemos pensar. Los vínculos genéticos entre el capitalismo y la esclavitud son, en realidad, bastante profundos.

Observación 1. El concepto de «modos de producción» estaba claramente poco formulado

Como han señalado otros (por ejemplo, Wolf, 1982: 75), el propio Marx nunca fue particularmente riguroso en su uso del término «modos de

producción». A menudo, lo utilizaba con bastante ligereza, hablando no solo de los modos de producción capitalista o feudal, sino también de los «primitivos», «patriarcales» o «eslavos». Solo se convirtió en un concepto teórico riguroso cuando, en la década de 1950, Louis Althusser se apoderó del término como una forma de romper con el modelo aceptado y evolucionista que había dominado el marxismo oficial hasta su época, que veía la historia en todas partes como un proceso mecánico que iba de la esclavitud al feudalismo y al capitalismo, sin alejarse por completo del muy dogmático Partido Comunista francés de su época.

La formulación resultante, desarrollada posteriormente por antropólogos como Meillassoux (1981) y Terray (1969), o historiadores como Perry Anderson (1997; 1998), dice algo así:

Un modo de producción (MdP) nace de la relación entre dos factores: las fuerzas de producción (FdP) y las relaciones de producción (RdP). El primero se ocupa en gran medida de factores como la calidad de la tierra, el nivel de conocimiento tecnológico, la disponibilidad de maquinaria, etcétera. Los otros se caracterizan por una relación entre dos clases, una de productores primarios y la otra de explotadores. La relación entre ellos es explotadora porque, mientras que los productores primarios de hecho crean lo suficiente para reproducir sus propias vidas a través de su trabajo, y más para ahorrar, la clase explotadora no lo hace, sino que vive, al menos en parte, del excedente extraído a los productores primarios. Esta extracción, a su vez, se lleva a cabo mediante alguna forma de organización de la propiedad: en el caso del modo de producción esclavista, los explotadores poseen directamente a los productores primarios; en el feudalismo, ambos tienen relaciones complejas con la tierra, pero los señores utilizan medios jurídico-políticos directos para extraer un excedente; en el capitalismo, los explotadores poseen los medios de producción y los productores primarios entonces se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. El Estado, en cada caso, es esencialmente un aparato de coerción que respalda mediante la fuerza estas formas de propiedad.

Una sociedad, o «formación social», como se la denominaba, rara vez involucra solo un MdP. Suele haber una mezcla, pero uno será predominante. Y esa clase explotadora será la clase dominante que domina el Estado.

Finalmente, se supone que todos los MdP son inherentemente inestables. Debido a sus contradicciones internas, terminarán destruyéndose a sí mismos y se convertirán en algo diferente.

Sin embargo, cuando se examinan los análisis reales, lo que se encuentra es ligeramente diferente. Por un lado, rara vez se invocan las «fuerzas de producción». La esclavitud romana y la esclavitud haitiana implicaban cultivos, climas, tecnologías, etcétera, completamente diferentes; pero nadie ha sugerido nunca que no pudieran, por esa razón, considerarse ambas esclavismo. De hecho, las «fuerzas» realmente solo parecen estar allí como un guiño a ciertos pasajes de Marx, como su famosa afirmación en *Miseria de la filosofía* de que «el molino movido a brazo nos da la sociedad del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad del capitalista industrial» (1987: 68). En efecto, los modos de producción eran simplemente una teoría de las relaciones sociales sobre cómo se extraían los excedentes. En segundo lugar, resultó bastante difícil romper con el molde evolucionista y eurocéntrico del marxismo anterior. Es evidente que la división entre esclavitud, feudalismo y capitalismo fue diseñada originalmente para describir las relaciones de clase en la Europa antigua, medieval y moderna, respectivamente. Nunca estuvo claro cómo aplicar el enfoque a otras partes del mundo. A los antropólogos les resultó especialmente difícil descifrar cómo aplicar el modelo a las sociedades sin Estado. Si bien algunos acuñaron frases como el modo de producción «de linaje» o «doméstico», nunca parecieron encajar del todo. Luego estaba la cuestión de los Estados no occidentales. Marx había sostenido que imperios como el de China o la India mogol estaban atrapados en un modo de producción «asiático» atemporal que carecía del dinamismo interno de los Estados occidentales; además de ser extremadamente condescendiente, la forma en que formuló el concepto resultó ser irremediablemente contradictoria (Anderson, 1998). Los intentos de crear alternativas, como el «MdP africano» (Coquery-Vidrovitch, 1978), nunca llegaron a prosperar. ¿Eran todos estos Estados simplemente variaciones del feudalismo, como insistían tantos partidos comunistas? Samir Amin (1989, 1991) intentó salvar la situación proponiendo que prácticamente todos los estados no capitalistas se incluyeran en una categoría única, mucho más amplia, a la que llamó «modo de producción tributario». Según sugirió, esto incluiría cualquier sistema en el que el excedente se extrajera por medios político-coercitivos. Los Estados centralizados como la China Sung o el Imperio sasánida podrían considerarse ejemplos altamente organizados; el feudalismo, tal como se practicaba en Europa y tal vez en Japón, una variante particularmente desorganizada. En *Europa y la gente sin historia*, Eric Wolf (1985) fue más allá y propuso tres grandes modos de producción:

el modo de producción basado en el parentesco, que abarcaba las sociedades sin Estado que tradicionalmente habían sido terreno de juego de los antropólogos; el modo tributario; y, por último, el propio capitalismo. Pero en ese momento los conceptos se habían vuelto tan difusos que se hizo imposible pensar en una formación social como una mezcla compleja de diferentes modos de producción, excepto en la medida en que cada nueva etapa incorporaba las anteriores (es decir, bajo los Estados tributarios todavía había parentesco, y bajo el capitalismo, aparatos estatales que hacían la guerra y recaudaban impuestos).

Observación 2. El concepto de «modos de producción» se disuelve en gran medida cuando se lo saca del marco del Estado

En 1974, cuando Perry Anderson dictó la sentencia de muerte al concepto «modo asiático», hizo un llamamiento a crear nuevos conceptos para describir a Estados como India o China. Uno podría haber imaginado que esto habría sido respondido con un torrente de propuestas de nuevos modos de producción. En cambio, lo que ocurrió fue casi exactamente lo contrario. La lista se fue acortando. A principios de los años ochenta, con Wolf, volvimos exactamente al tipo de secuencia evolutiva de tres partes para la que Althusser originalmente inventó el concepto para escapar, con la principal diferencia de que «esclavitud» había sido reemplazada por «parentesco». ¿Cómo pudo suceder esto?

El libro de Wolf fue la primera obra importante de antropología que intentó abordar el tipo de análisis de los sistemas-mundo que estaban desarrollando Immanuel Wallerstein y otros en ese momento, y no creo que esto sea insignificante. Una de las razones del colapso del enfoque de los MdP fue que se trataba esencialmente una teoría del Estado. A pesar de toda la terminología refinada, las «formaciones sociales» casi siempre resultaron ser reinos o imperios de algún tipo. Por lo tanto, la teoría entró en una profunda crisis cuando el enfoque de los sistemas-mundo transformó por completo la unidad de análisis. Al principio esto no estaba del todo claro, porque los argumentos se referían principalmente al capitalismo. Los defensores del enfoque de los modos de producción insistían en que el capitalismo surgió en primer lugar de la dinámica de clase interna de los Estados individuales a medida que las

relaciones de trabajo asalariado se volvían gradualmente predominantes, lo que finalmente condujo a un punto en que la burguesía podía tomar el control del aparato estatal (como en las revoluciones inglesa o francesa). Wallerstein sostenía que surgió en la forma de una «economía-mundo capitalista», un sistema más amplio de relaciones de mercado que creó una división general del trabajo entre regiones (diferenciando un centro, una periferia y una semiperiferia). Según el enfoque de los sistemas-mundo, lo que sucedía dentro de una «sociedad» particular, como, por ejemplo, el surgimiento del trabajo asalariado, solo podía explicarse en relación a ese sistema más amplio.

En principio, esto es cierto respecto de todos los sistemas-mundo, llamados así no porque abarcan todo el globo, ya que solo el capitalismo lo ha hecho, sino porque son esferas de interacción regional que son, en efecto, mundos en sí mismos.

El énfasis holístico hizo imposible sustituir simplemente «sistema-mundo» por «formación social» y seguir sosteniendo que cualquier sistema-mundo contiene una serie de modos de producción diferentes, de los cuales solamente uno será dominante. Se supone que los sistemas-mundo son conjuntos coherentes. Como resultado, el «capitalismo» o el «feudalismo» pasaron a ser vistos como modos generales de organización para estas nuevas unidades más grandes.

Wallerstein propuso originalmente tres tipos diferentes de sistemas-mundo, en una formulación que se parecía sospechosamente a otra de esas secuencias evolutivas de tres partes: «minisistemas» (sociedades autosuficientes e igualitarias), «imperios-mundo» (como el aqueménida o el chino) y «sistemas-mundo» vinculados por el comercio (que antes del capitalismo tendían a transformarse en imperios y luego disolverse). En parte, las categorías se inspiraron en la distinción del economista húngaro Karl Polanyi entre tres modos de distribución de la riqueza: reciprocidad (típica de los minisistemas), redistribución (típica de los imperios) y mercado (típico de los sistemas-mundo). Wallerstein fue cauto al señalar que todo esto se concibió como una mera primera aproximación, para servir de base para la investigación hasta que se encontraran términos mejores, por lo que tal vez no sea correcto darle demasiada importancia a estos términos. Pero hay algo que llama la atención. Cada uno de ellos se distinguía no por un modo de producción, sino por una forma de distribución. Y era esta organización más amplia de la distribución la que daba forma a todo lo demás dentro de cada universo particular. Esto, en realidad, sugería un proyecto de comparación cultural

muy desalentador, ya que Wallerstein sostenía que casi todas nuestras categorías de análisis habituales (clase, Estado, doméstico, etcétera) solo tienen sentido en el sistema-mundo capitalista existente, por lo que, presumiblemente, habría que inventar términos completamente nuevos para analizar otras categorías. Si era así, ¿qué tenían en común los diferentes sistemas-mundo? ¿Cuál era la base de la comparación?

Las divisiones posteriores giran significativamente en torno a esta cuestión. Una escuela de teóricos de los sistemas-mundo, los «comparativistas», cuyos exponentes más destacados son Chase-Dunn y Hall (1997), han tratado de refinar los términos. En primer lugar, tuvieron que deshacerse de la noción de minisistemas (básicamente, «tribus»), demostrando que incluso en el caso de sociedades extremadamente igualitarias como los wintu del sur de California, siempre había esferas regionales de interacción, «sistemas-mundo muy pequeños», como los llaman. Sin embargo, estos sistemas más pequeños parecían carecer de los ciclos de crecimiento y colapso típicos de sistemas más grandes y jerárquicos como los mercados y los imperios. Los sistemas-mundo más amplios, propusieron, tendían a estar compuestos por una serie compleja de redes superpuestas. Sin embargo, al final, la organización general de todos estos sistemas termina cayendo en las tres categorías de Wolf: parentesco, tributario y capitalista (más una hipotética socialista que aún no existe, pero que algún día podría existir). La principal diferencia con Wolf es que ellos tienden a referirse a estos sistemas no como «modos de producción», sino como «modos de acumulación», que definen como «la lógica estructural profunda de la producción, la distribución, el intercambio y la acumulación» (Chase-Dunn y Hall, 1997: 29). Este parece un cambio de terminología razonable desde una perspectiva de los sistemas-mundo, pero deja al descubierto hasta qué punto el término «modos de producción» se había alejado de su supuesto enfoque original sobre la gente que fabrica cosas.

Una vez que los términos de comparación se han ampliado hasta este punto, no hay más que un pequeño salto para argumentar que en absoluto se trata de términos de comparación, sino de funciones diferentes que uno esperaría encontrar en cualquier orden social complejo. Esta fue la medida adoptada por los «continuistas». Los nombres más destacados aquí son Andre Gunder Frank y Barry Gills (Frank, 1993, 1998; Frank y Gills, 1993), Jonathan Friedman y Kajsa Ekholm (Ekholm y Friedman, 1982; Friedman, 1982, 2000), quienes sostienen que, así como cualquier sociedad compleja seguirá teniendo familias («parentesco»),

también tenderá a tener algún tipo de Gobierno, lo que significa impuestos («tributo») y algún tipo de sistema de mercado («capitalismo»). Una vez hecho esto, es bastante fácil concluir que el proyecto de comparación es inútil. De hecho, solo hay un sistema mundo. Comenzó en Oriente Próximo hace unos cinco mil años y rápidamente llegó a dominar Afro-Eurasia. Durante al menos los últimos dos mil años, su centro de gravedad ha sido China. Según Gunder Frank, este «sistema mundo» (nótese que ahora no hay guion) ha experimentado ciclos amplios pero regulares de crecimiento y expansión. Es esta la base de su afirmación notoriamente provocadora de que no solo Europa fue durante mucho tiempo una periferia bárbara del sistema mundo dominante (en sí misma, en realidad, una observación bastante indiscutible a estas alturas), sino que el dominio europeo en los últimos siglos fue en realidad solo el resultado de una exitosa campaña de sustitución de importaciones durante una época en la que el resto del sistema mundo estaba en su periódica fase descendente, y que ahora que ha llegado el momento de que se reafirme el auge final del ciclo, el dominio de «Occidente» bien puede resultar una mera fase pasajera en una historia muy larga (Frank, 1998).

Observación 3. El principal resultado del eclipse del concepto de modos de producción ha sido la naturalización del capitalismo. Esto se hace particularmente evidente cuando se observa la forma en que los «continuistas» tratan el trabajo asalariado y la esclavitud

Friedman, Ekholm y otros hablan ahora abiertamente de un sistema mundo capitalista que existe desde hace cinco mil años. Andre Gunder Frank (1991) preferiría descartar por completo el término «capitalismo», junto con todos los demás «modos de producción», pero lo que describe se reduce a prácticamente lo mismo. La idea de que el capitalismo es tan antiguo como la civilización es, por supuesto, una posición popular desde hace mucho tiempo entre los capitalistas. Lo que ahora la hace aceptable para la izquierda es en gran medida que puede verse como un ataque al eurocentrismo: si hoy se considera que el capitalismo es un logro, entonces es profundamente arrogante por parte de los académicos euroestadounidenses suponer que los europeos lo habían inventado hace apenas quinientos años. Por otra parte, se podría considerar que

esta es una postura apropiada para los académicos marxistas que trabajan en una época en la que el anarquismo está reemplazando rápidamente a las ideologías estatistas como abanderado de la lucha revolucionaria: si el capitalismo apareciera junto con el Estado, sería difícil imaginar la eliminación de uno sin el otro. El problema, por supuesto, es que, al hacerlo, la mayoría de los académicos marxistas han llegado a definir el capitalismo de manera tan amplia (por ejemplo, como cualquier forma de organización económica en la que algunos actores importantes utilizan el dinero para ganar más dinero) que resulta muy difícil imaginar acabar con el capitalismo.

Esta posición tampoco elimina la posición privilegiada de Europa, al menos no si se piensa realmente en profundidad sobre esto. Incluso si los continuistas sostienen que los siglos XVII y XVIII no presenciaron el nacimiento del capitalismo en Europa occidental y, por lo tanto, no marcaron ningún gran avance económico, siguen sosteniendo que marcaron un avance intelectual igualmente trascendental en el que europeos como Adam Smith descubrieron la existencia de leyes económicas que (se supone que ahora debemos creer) habían existido durante miles de años en Asia y África, pero que nadie allí antes había sido capaz de describir o, en realidad, ni siquiera notar.

Es cierto que este asunto es más importante de lo que parece. Los continuistas encuentran a sus grandes némesis intelectuales en eruditos de mediados de siglo [XX] como Moses Finley y Karl Polanyi, quienes habían sostenido que los autores de las sociedades antiguas y no occidentales realmente entendían lo que estaba sucediendo en sus propias sociedades y que, si no hablaban de algo que pudiera etiquetarse como «la economía», era porque no existía nada exactamente paralelo a las instituciones económicas capitalistas. Ambos son objeto de particular denuncia y desprecio por parte de los continuistas: aparentemente, por esa misma razón.

Permítanme ilustrar un poco lo que está en juego aquí. Por lo general, las definiciones del capitalismo se centran en una de dos características. Algunas, como los exponentes del enfoque de los MdP, se centran en el trabajo asalariado. Los continuistas, como era previsible, prefieren la otra, que busca la existencia de capital: es decir, concentraciones de riqueza empleadas simplemente para crear más riqueza y, en particular, un proceso abierto de reinversión y expansión sin fin. Si uno eligiera la primera, sería difícil decir que el capitalismo siempre ha existido, ya que durante la mayor parte de la historia humana es bastante

difícil encontrar evidencias de trabajo asalariado. Y no es por falta de intentos. Los continuistas, al igual que en realidad la mayoría de los historiadores económicos, tienden a definir el «salario» de la manera más amplia posible: básicamente, como cualquier dinero que se le da a alguien a cambio de servicios. Si se explica con claridad, la formulación es obviamente absurda: si es así, los reyes son trabajadores asalariados en la medida en que afirman brindar protección a cambio de tributo, y el Aga Khan es actualmente un trabajador asalariado al servicio de la comunidad ismaelita, porque todos los años le entregan su peso en oro o diamantes para recompensarlo por sus oraciones en su nombre. Es evidente que el «trabajo asalariado» (a diferencia de recibir honorarios por servicios profesionales, por ejemplo) implica un grado de subordinación: un trabajador tiene que estar hasta cierto punto a las órdenes de su empleador. Esta es exactamente la razón por la que, durante la mayor parte de la historia, los hombres y mujeres libres tendieron a evitar el trabajo asalariado, y la razón por la cual, durante la mayor parte de la historia, según la primera definición, el capitalismo no había aparecido.

Como señaló Moses Finley (1973), el mundo mediterráneo antiguo se caracterizaba por un fuerte sentimiento de contradicción entre la vida política y comercial. En Roma, la mayoría de los banqueros eran esclavos liberados; en Atenas, casi todas las actividades comerciales e industriales estaban en manos de no ciudadanos. La existencia de una enorme población de esclavos (al menos un tercio de la población total en la mayoría de las ciudades antiguas), tuvo un efecto profundo en los acuerdos laborales. Si bien periódicamente se encuentran evidencias de acuerdos que desde el punto de vista actual parecen contratos de trabajo asalariado, al examinarlos más de cerca casi siempre resultan ser en realidad contratos de alquiler de esclavos (en tales casos, el esclavo a menudo recibía una dieta fija para su alimentación). Los hombres y mujeres libres evitaban así cualquier cosa que se pareciera remotamente al trabajo asalariado, viéndolo como una cuestión, en la práctica, de esclavitud, de alquiler (Humphries, 1978: 147; 297, notas 37 y 38). Trabajar para la propia ciudad a veces se consideraba aceptable, ya que uno estaba efectivamente empleado por una comunidad de la que era miembro, pero incluso esto normalmente se limitaba a un contrato temporal. En la Atenas del siglo v a. C., los empleados permanentes, incluso los empleados estatales como la policía, eran por lo general esclavos.

Nada de esto es nuevo. Se han documentado cosas notablemente similares, por ejemplo, en Madagascar o en Brasil en el siglo XIX, y a menudo

parecen desarrollarse instituciones similares en ciudades-Estado mercantiles como las ciudades swahili o malayas del océano Índico. La reflexión sobre las implicaciones del significado de alquilar personas puede producir todo tipo de ideas. De manera similar, podríamos considerar cómo instituciones que podrían parecernos notablemente similares a las relaciones de trabajo asalariado (en el sentido de que una parte trabajaba y otra la retribuía de alguna manera) en realidad podrían haber tenido una base completamente diferente: vínculos extendidos de patronazgo y dependencia, por ejemplo, esos estatus complicados que Finley (1964) describió como oscilaciones «entre esclavo y libre». Pero los continuistas, como la mayoría de los historiadores económicos, no prestan atención a estas cosas. Friedman, por ejemplo, acusa a Polanyi, Finley y sus seguidores de estar impulsados por motivaciones «ideológicas» al negar la importancia del capital y los mercados en el mundo antiguo. Después de todo, lo que los actores creían que estaban haciendo es en buena medida irrelevante. El capitalismo no es un estado mental, sino una cuestión de estructuras objetivas que permiten que la riqueza y el poder se traduzcan en formas abstractas en las que pueden expandirse y reproducirse de manera infinita. Si uno quisiera hacer un análisis objetivo, dice Friedman, habría que partir del hecho de que los trabajadores asalariados, incluso si eran de estatus servil, existían, producían objetos para venderlos en el mercado y todo el sistema mostraba exactamente el tipo de ciclo de auge y caída que estamos acostumbrados a ver en el capitalismo contemporáneo. Friedman concluye que

> la esclavitud en la Grecia clásica es un asunto complejo que involucra salario, interés y beneficios en un sistema de mercado elaborado que parece haber tenido propiedades cíclicas de expansión y contracción. En otras palabras, se trataba de una forma de capitalismo que no es tan diferente de las variantes más evidentes en el mundo moderno (2000: 152).

Sin embargo, pese a todas las pretensiones de objetividad, es difícil considerar que esta elección sea menos ideológica que la de Finley. Después de todo, se puede definir el «capitalismo» de forma tan amplia o tan acotada como se quiera. Sería bastante fácil hacer el mismo truco con términos como socialismo, comunismo o fascismo, y definirlos de forma tan amplia que se pudieran encontrar por toda la Grecia antigua o la Persia safávida. Sin embargo, por algún motivo nunca lo hace nadie. Alternativamente, se podría dar la vuelta al propio ejemplo de Friedman y definir el «capitalismo» necesariamente como una cuestión de trabajo

asalariado libre, pero definir la «esclavitud» en los términos más amplios posibles, digamos, como cualquier forma de trabajo en el que una de las partes efectivamente se vea coaccionada. De ahí que se pueda concluir que el capitalismo moderno es en realidad una forma de esclavitud. Se podría argumentar que el hecho de que los capitalistas modernos no se consideren a sí mismos como coaccionadores de otros es irrelevante, ya que estamos hablando de estructuras objetivas de constricción y no de lo que los actores creen que está sucediendo. Un argumento de este tipo no carecería de precedentes: hay una razón por la que tantos trabajadores de los países capitalistas modernos han optado por referirse a sí mismos como «esclavos asalariados». Pero ningún historiador económico, que yo sepa, ha sugerido jamás algo semejante. Los sesgos ideológicos son más evidentes cuando se considera no solo lo que se está argumentando, sino los argumentos que a nadie se le ocurre plantear.

Tesis 1. El error clave del modelo de los modos de producción fue definir «producción» simplemente como la producción de objetos materiales. Cualquier teoría adecuada sobre la «producción» tendría que dar al menos el mismo lugar a la producción de personas y relaciones sociales.

La mayor debilidad de los enfoques de los MdP, me parece, es que parten de un tipo de materialismo muy ingenuo. Se supone que la «producción material» es la producción de objetos materiales valuables, como alimentos, ropa o lingotes de oro; se supone que todas las actividades importantes de la vida consisten en trasladar esos objetos y transferirlos de una persona o clase a otra.

El enfoque suele atribuirse a Marx; de hecho, el «materialismo histórico» de este tipo es prácticamente el único aspecto del pensamiento de Marx que, según afirman investigadores como Gunder Frank, es realmente rescatable (p. ej., Gills y Frank, 1993: 106-109). Ahora bien, no veo que tenga sentido entrar en un debate prolongado sobre si esto representa lo que Marx «realmente» quiso decir cuando habló de «materialismo». La obra de Marx se mueve en varias direcciones diferentes, pero algunas de estas direcciones son decididamente más interesantes. Veamos este pasaje de sus apuntes etnográficos:

> Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etcétera, es la más productiva,

> crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, aunque bien puede Catón investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo, o Bruto prestar su dinero al mejor interés. La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza solo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes –monopolistas del *carrying trade*– que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. [...] Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etcétera, de los individuos, creada en el intercambio universal? (2009: 83-84).

Lo que Marx dice aquí de los antiguos griegos y romanos podría, claramente, aplicarse igualmente a los bakongo, a los habitantes de la Samarcanda medieval o a prácticamente cualquier sociedad no capitalista. Siempre se consideró la producción de riqueza no como un fin en sí mismo, sino como un momento subordinado de un proceso más amplio que en última instancia apuntaba a la producción de personas. Tampoco sugiere que esto fuera simplemente una ilusión subjetiva que recién ahora hemos aprendido a ver a través de la ciencia de la economía; más bien, es todo lo contrario. Los antiguos tenían razón. En *La ideología alemana*, Marx ya había sugerido que la producción de objetos es siempre, al mismo tiempo, la producción de la vida y de las relaciones sociales (así como de nuevas necesidades; 2009: 37). Aquí observa que, a fin de cuentas, los objetos no son lo importante. El capitalismo y la «ciencia económica» pueden confundirnos y hacernos pensar que el objetivo último de la sociedad es simplemente aumentar el PIB nacional, la producción de cada vez más riqueza, pero en realidad la riqueza no tiene ningún significado excepto como medio para el crecimiento y la autorrealización de los seres humanos.

La pregunta entonces es: ¿cómo sería un «modo de producción» si partiéramos de este Marx, en lugar de, digamos, el Marx de la *Contribución a la crítica de la economía política*? Si los modos de producción no

capitalistas en definitiva no tienen que ver con la producción de riqueza sino de personas –o, como enfatiza Marx, de ciertos tipos específicos de personas–, entonces está bastante claro que los enfoques existentes han tomado un camino completamente equivocado. ¿No deberíamos estar examinando las relaciones de servicio, los acuerdos domésticos, las prácticas educativas, al menos tanto como la disposición de las cosechas de trigo y el flujo del comercio?

Yo iría aún más lejos. Lo que en el marxismo tradicional se considera «materialismo», es decir, la división entre «infraestructura» material y «superestructura» ideal, es en sí misma una forma perversa de idealismo. Es cierto que quienes ejercen derecho, música, religión, finanzas o teoría social siempre tienden a afirmar que se ocupan de algo superior y más abstracto que quienes plantan cebollas, soplan vidrio o manejan máquinas de coser. Pero en realidad no es así. Las *acciones* implicadas en la producción de leyes, poesía, etcétera, son tan materiales como cualquier otra. Una vez que se reconoce el simple punto dialéctico de que lo que consideramos objetos idénticos a sí mismos son en realidad procesos de acción, entonces resulta bastante evidente que tales acciones (*a*) siempre están motivadas por significados (ideas); y (*b*) siempre provienen de un medio concreto (material). Además, mientras que todos los sistemas de dominación parecen proponer que «no, esto no es verdad, en realidad existe algún dominio puro de la ley, la verdad, la gracia, la teoría o el capital financiero que flota por encima de todo», tales afirmaciones son, para usar una metáfora apropiadamente terrenal, una estupidez. Como nos recordó recientemente John Holloway (2003), la naturaleza de los sistemas de dominación consiste en tomar procesos de acción realmente complejos e interconectados, trocearlos y redefinirlos como objetos discretos e idénticos a sí mismos: una canción, una escuela, una comida, etcétera. Hay una razón sencilla para ello, y es que solo troceándolos y congelándolos de esta manera se pueden reducir a propiedad y decir que uno los posee.

Un materialismo genuino no se limitaría a privilegiar una esfera «material» en detrimento de una ideal, sino que empezaría por reconocer que en realidad no existe ese tipo de esfera ideal. Esto, a su vez, permitiría dejar de centrarse tan obsesivamente en la producción de objetos materiales (cosas discretas, idénticas entre sí, que uno puede poseer) y comenzar la tarea más difícil de tratar de comprender los procesos (igualmente materiales) mediante los cuales las personas se crean y se moldean mutuamente.

Tesis 2. Si se aplica el análisis del valor de Marx en El capital *a la producción de vida y a las relaciones sociales, se pueden ver más fácilmente algunos de los mecanismos que ocultan las formas más importantes de trabajo que existen en la mayoría de las sociedades. Al ocultar los verdaderos intereses de la existencia humana, que siempre tienen que ver con los fines y las relaciones humanas, estos mecanismos son precisamente los que permiten a los observadores «científicos» tratar a los seres humanos como si fueran meros autómatas que compiten por abstracciones como la «riqueza» o el «poder».*

Tal vez sea más fácil entender a qué me refiero si tomamos en cuenta el trabajo de algunos antropólogos que han adoptado en términos generales el enfoque que apoyo.

Me refiero aquí a la tradición de lo que llamaré «teoría del valor antropológico». Esta teoría fue posible, en primer lugar y sobre todo, gracias a las ideas de la ciencia social feminista, que han hecho que sea simplemente imposible ignorar el interminable trabajo de cuidados, mantenimiento, educación, etcétera, que en realidad mantiene en funcionamiento a las sociedades y que ha tendido a ser llevado a cabo principalmente por mujeres. Reconocer estas formas de acción como trabajo productivo, en el sentido marxista, hizo más fácil ver cómo las ideas de Marx podrían aplicarse a muchas de las sociedades más igualitarias y sin Estado con las que el enfoque de los MdP encuentra tan difícil lidiar. El verdadero pionero en este campo es Terry Turner (1979, 1984, 1987), con su trabajo sobre los kayapó, aunque hay otros que trabajan en líneas similares (por ejemplo, Myers sobre los pintupi [1986], Munn sobre los gawa [1986], Fajans sobre los baining [1997], Sangren sobre el Taiwán rural [1987, 2000], etcétera). Yo mismo he intentado sistematizar algunas de sus ideas en un libro titulado *Hacia una teoría antropológica del valor* (2001).

En efecto, este enfoque da por sentado que, si bien toda sociedad tiene que producir alimentos, ropa, refugio, etcétera, en la mayoría de las sociedades la producción de bienes como casas, mandioca y canoas se considera en gran medida un momento subordinado en procesos productivos más amplios cuyo objetivo es la formación de seres humanos. Es cierto que las primeras variantes de producción tienden a implicar limitaciones físicas que son muy reales y es importante tener en cuenta, pero eso no significa que sean simplemente cuestiones de actividad técnica. Los antropólogos han demostrado una y otra vez que

incluso actividades aparentemente tan mundanas como construir o desplazarse por una casa (Bourdieu, 2012) o producir harina de mandioca (Hugh-Jones, 1979) codifican estructuras simbólicas (caliente/frío, seco/húmedo, cielo/tierra, masculino/femenino) que tienden a repetirse también en rituales complejos, formas de expresión artística o concepciones de la naturaleza del cosmos en su conjunto, pero que, en última instancia, están arraigadas en esas mismas estructuras de acción. En otras palabras, nunca nos ocupamos de ideas puras y abstractas, como tampoco nos ocupamos de una producción puramente mecánica. Más bien, la idea misma de que existen ideas puras o acciones materiales sin sentido es una ideología cuyas operaciones necesitan ser investigadas.

Este último punto es importante porque muchas de estas sociedades sí hacen esta distinción entre ideal y materia, aunque rara vez adopte exactamente la forma a la que estamos acostumbrados. Esto parece estar directamente relacionado con el hecho de que, casi invariablemente, en esas sociedades se produce alguna forma de explotación y, cuando ocurre, al igual que en el capitalismo, los mecanismos de explotación tienden a hacerse sutilmente invisibles.

En la explicación que hace Marx del capitalismo, esto sucede principalmente a través del mecanismo del trabajo asalariado. De hecho, el dinero es una representación del trabajo abstracto: la capacidad de producción del trabajador, que es lo que su empleador compra cuando lo contrata. Es una especie de símbolo, que en forma de salario se convierte en un símbolo muy poderoso: una representación que, de hecho, desempeña un papel crucial en la creación de lo que representa, ya que, después de todo, los trabajadores solo trabajan para recibir su paga. Es precisamente en esta transacción también donde tiene lugar la verdadera prestidigitación en la que se basa la explotación, ya que Marx sostiene que lo que el capitalista termina pagando es simplemente el costo del trabajo abstracto (el costo de reproducir la capacidad del trabajador para trabajar), que siempre será menor que el valor de lo que el trabajador puede realmente producir.

Lo que Turner señala es que incluso donde no existe un mercado laboral único (como no lo ha habido en la mayoría de las sociedades de la historia de la humanidad), tiende a suceder algo similar. Diferentes tipos de trabajo todavía se reflejan en la forma de un medio material concreto, como el dinero, que es tanto una representación de la importancia de nuestras propias acciones para nosotros mismos como algo que en sí mismo se considera valioso y, por lo tanto, termina

convirtiéndose en el fin real por el cual se realiza la acción. Las muestras de honor inspiran un comportamiento honorable. En realidad, su valor es solo el de las acciones que representan, pero los actores las consideran valiosas en sí mismas. De manera similar, las muestras de piedad inspiran devoción religiosa, las muestras de sabiduría inspiran aprendizaje, etcétera. Sucede lo mismo en nuestra propia sociedad: es precisamente en aquellos ámbitos de actividad donde el trabajo no se mercantiliza en el que hablamos no de «valor» abstracto sino de «valores» concretos: es decir, el trabajo doméstico y el cuidado de los niños se convierten en cuestiones de «valores familiares», el trabajo para la iglesia en una cuestión de valores religiosos, el activismo político se inspira en los valores del idealismo, etcétera. En ambos casos, parecen aplicarse ciertos principios básicos:

1) el valor es la forma en la que los actores representan la importancia de sus propias acciones para sí mismos como parte de un todo mayor (o «totalidad concreta», como le gustaba decir a Marx);
2) esta importancia siempre se ve en términos comparativos: algunas formas de valor se consideran equivalentes porque son únicas, pero normalmente existen sistemas de clasificación o medición;
3) los valores siempre se materializan a través de algún tipo de objeto material y, por lo general, en un lugar distinto del lugar donde principalmente se producen. En las sociedades no capitalistas, esto suele implicar una distinción entre una esfera doméstica, en la que se lleva a cabo la mayor parte del trabajo primario de creación de personas, y algún tipo de esfera pública y política, en la que se materializan, pero por lo general de maneras que excluyen a las mujeres y a los jóvenes, que hacen la mayor parte del trabajo, y permiten que se materialicen objetos de valor.

Los kayapó del centro de Brasil organizaban sus comunidades en círculos, con un anillo de hogares que rodeaba un espacio público y político en el centro. Las formas de valor producidas principalmente en las unidades domésticas a través del trabajo de producir y socializar a las personas se materializan mediante ciertas formas de representación pública (cantos, oratoria, lamentos). Estas solo pueden ser realizadas por los ancianos, que son ellos mismos solo «ancianos» porque son la cumbre de un proceso doméstico de creación y socialización de los niños que tiene lugar fuera del escenario.

Esto pone de relieve que este proceso de realización de valor casi siempre implica alguna forma de reconocimiento público, pero esto no quiere decir que las personas simplemente estén luchando por el «prestigio». Por el contrario, el rango de personas que están dispuestas a reconocer ciertas formas de valor constituye el alcance de lo que un actor considera que es la «sociedad», en cualquier sentido significativo del término (Graeber, 2001).

Pero lo que quiero subrayar aquí es que, cuando el valor se refiere a la producción de personas, siempre está completamente implicado en procesos de transformación: las familias se crean, crecen y se deshacen; las personas nacen, maduran, se reproducen, envejecen y mueren. Se las socializa, se las forma, se las educa, se las orienta hacia nuevos roles (un proceso que no se limita a la infancia, sino que dura hasta la muerte). Se las atiende y se las cuida constantemente. De esto se trata principalmente la vida humana, aquello de lo que la mayoría de la gente siempre se ha preocupado durante la mayor parte de su tiempo, aquello en lo que tienden a centrarse nuestras pasiones, obsesiones, amores e intrigas, lo que hace que los grandes novelistas y dramaturgos se hagan famosos, aquello con lo que la poesía y el mito luchan por llegar a un acuerdo, pero que la mayor parte de la teoría económica y política básicamente hace desaparecer.

¿Por qué? Parece que esto ocurre, al menos en parte, debido a la propia mecánica de la realización del valor. El valor tiende más a realizarse en un ámbito más público (o, en todo caso, político y, por lo tanto, universalizado) que en el doméstico en el que (en buena medida) se crea. Esa esfera suele tratarse como si fuera, en cierta medida, trascendente, es decir, como si flotara por encima de los detalles mundanos de la vida humana (el dominio especial de las mujeres) y no se viera afectada por ellos, y tuviera que ver con verdades atemporales, principios eternos, poder absoluto; en definitiva, como algo muy parecido a abstracciones idealistas. La mayoría de los análisis del valor antropológicos terminan rastreando algo parecido: así, las representaciones de valor de los kayapo terminan encarnando el valor abstracto de la «belleza», una profunda unidad superior y completitud especialmente materializada en actuaciones perfectas y rituales comunitarios (Turner, 1987, etcétera); las personas que practican el intercambio kula buscan «fama» (Munn, 1986); los bereberes del Rif marroquí, con sus complejos intercambios de regalos y venganzas de sangre, persiguen los valores del honor y la *baraka*, o gracia divina (Jamous, 1981), etcétera. Todos estos son principios que, incluso cuando no se los identifica con poderes sobrehumanos como dioses o antepasados,

o cuando no se los considera principios literalmente trascendentales, se los considera superiores y simbólicamente opuestos al desorden de la vida y la transformación humana ordinaria. Lo mismo suele suceder con los objetos más valiosos, cuyo poder de encantamiento y atracción suele provenir del hecho de que representan procesos congelados. Si se realiza un análisis lo suficientemente sutil, se tiende a descubrir que los objetos que son la finalidad última de algún campo de la actividad humana son, de hecho, plantillas simbólicas que en sí mismas condensan los patrones de acción humana que los crean.

Más allá del trabajo que crea y transforma constantemente a los seres humanos, me parece que una forma clave de trabajo no reconocida en las sociedades humanas es precisamente la que crea y mantiene esa ilusión de trascendencia. En su mayoría son realizadas por mujeres. Una buena manera de ilustrar lo que digo podría ser mediante el fenómeno del duelo. Rara vez las carreras políticas de individuos importantes terminan con su muerte. A menudo, las figuras políticas, como antepasados, mártires, fundadores de instituciones, pueden ser mucho más importantes después de muertos que cuando estaban vivos. El duelo y otros actos de conmemoración podrían entonces ser vistos como una parte esencial del trabajo de crear personas, y el hecho de que la persona muerta ya no tenga un papel activo simplemente subraya que gran parte del trabajo de crear y mantener una carrera siempre lo hacen otros. Incluso un vistazo rápido a la literatura muestra que la carga de ese trabajo, en este caso, tiende a estar distribuida de manera muy desigual. Esto es especialmente cierto en el caso de las formas más dramáticas (cortarse el pelo, automutilarse, ayunar, usar ropas deslucidas, vestirse de cilicio y ceniza, o cualquier otra forma que se considere culturalmente apropiada para convertirse en la encarnación del dolor) para, esencialmente, negarse a uno mismo para expresar la angustia por la pérdida de otro. Los subordinados sociales lloran a sus superiores y no al revés. Y prácticamente en todas partes, la carga del duelo recae por lo general, de formas desproporcionada y mayoritaria sobre las mujeres. En muchas partes del mundo se espera que las mujeres de cierta edad existan en gran medida como monumentos vivientes de algún hombre muerto, ya sean viudas hindúes que deben renunciar a todos los alimentos más sabrosos, o mujeres católicas en el Mediterráneo rural que probablemente pasen al menos la mitad de sus vidas vestidas de negro. Huelga decir que estas mujeres casi nunca reciben el mismo reconocimiento cuando mueren, y, menos aún, por parte de los hombres.

La cuestión es que las distinciones simbólicas entre lo alto y lo bajo no provienen de un «sistema simbólico» preexistente, sino que se construyen continuamente en la acción, y el trabajo de hacerlo lo hacen desproporcionadamente aquellos que se definen efectivamente como inferiores. Lo mismo sucede con el duelo. Como han enfatizado Bloch y Parry (1982), el duelo también consiste en crear contrastes dramáticos entre lo que se considera verdaderamente permanente y todo lo que es corpóreo, transitorio, afligido por la posibilidad de pena y dolor, sujeto a corrupción y decadencia. Quienes practican el duelo, cuando se cubren de tierra o cenizas o se entregan a otras prácticas de autonegación que parecen sorprendentemente similares en todas las culturas, también se están convirtiendo en la encarnación de la esfera corporal transitoria en contraposición a otra trascendental que, de hecho, se crea en gran parte a través de su acción. Los muertos mismos se han convertido en espíritus, seres etéreos o abstracciones incorpóreas. O puede que estén encarnados en monumentos permanentes como tumbas o hermosas reliquias, o edificios creados en su memoria (de hecho, por lo general, es una mezcla de todo esto), pero son las acciones de los que practican el duelo, principalmente mediante la negación dramática de sus propios cuerpos y placeres, quienes recrean constantemente ese contraste extremadamente jerárquico entre lo puro y lo impuro, lo superior y lo inferior, el cielo y la tierra.

A veces se dice que la idea central de la modernidad es que los seres humanos son proyectos de autocreación. Lo que estoy afirmando aquí es que, en efecto, somos procesos de creación, pero que la mayor parte de la creación normalmente la llevan a cabo otros. También estoy afirmando que casi todos los deseos, pasiones, compromisos y experiencias más intensos en la vida de la mayoría de las personas (los dramas familiares, las intrigas sexuales, los logros educativos, el honor y el reconocimiento público, las esperanzas que uno tiene para sus hijos y nietos, los sueños de posteridad después de morir) han girado precisamente en torno a estos procesos de creación mutua de seres humanos, pero que la mecánica de la creación de valor tiende a ocultar postulando una esfera superior de valores económicos o abstracciones idealistas. Esto es esencial para la naturaleza de la jerarquía (Graeber, 1997) y cuanto más jerárquica es la sociedad, más tiende a suceder. Por último, sugiero que son precisamente estos mecanismos los que hacen posible que los historiadores y los científicos sociales creen simplificaciones tan extrañas de la vida humana y de las motivaciones humanas. El trabajo de crear y mantener personas y relaciones sociales (y las personas son, en gran

medida, simplemente la acumulación internalizada de sus relaciones con otros) termina siendo relegado, al menos tácitamente, al dominio de la naturaleza (se convierte en una cuestión de demografía o de «reproducción») y la creación de objetos de valor se convierte en el principio y el fin de la existencia humana.

Tesis 3. Una de las grandes ideas del análisis de los sistemas-mundo es mostrar cómo formas muy simples de relación social, más típicas de las relaciones a larga distancia entre personas que no saben mucho unas de otras, se introyectan continuamente dentro de esas sociedades para simplificar innecesariamente las relaciones sociales.

Lamentablemente, esta tesis no puede explicarse de manera adecuada, y mucho menos defenderse, en el espacio disponible, así que permítanme simplemente resumirla.

Marx ya señalaba en el pasaje antes citado que las relaciones comerciales, en las que la riqueza era el principal objetivo de la actividad humana, aparecen «en los poros del mundo antiguo», de quienes llevan a cabo el comercio entre sociedades. Se trata de una idea desarrollada en el análisis de los sistemas-mundo, donde a menudo se considera que el capitalismo se desarrolla primero en el comercio a larga distancia y luego se abre paso gradualmente en aspectos cada vez más íntimos de la vida cotidiana de las comunidades. Yo diría que estamos tratando aquí con un principio mucho más general. Se podrían mencionar toda una serie de formas de acción sumamente esquemáticas y simplificadas que podrían ser inevitables en las relaciones entre personas que no se entienden muy bien entre sí, y que se introyectan de manera similar. La primera es probablemente la violencia. La violencia es verdaderamente única entre las formas de acción porque es prácticamente la única forma en que uno puede provocar efectos relativamente predecibles en las acciones de los demás sin entender nada de ellos. Cualquier otra forma en que uno quiera influir en los demás requiere que uno tenga que saber o averiguar al menos quiénes ellos piensan que son, qué quieren o que encuentran objetable, etcétera. Si los golpeamos en la cabeza con suficiente fuerza, todo esto se vuelve irrelevante. Por lo tanto, es algo común a las relaciones entre sociedades, incluso aquellas que no están marcadas por una elaborada violencia estructural interna. Sin embargo, la existencia de una violencia estructural (jerarquías sociales respaldadas por una amenaza sistemática

del uso de la fuerza) crea casi inevitablemente formas de ignorancia interna: ya no es necesario realizar ese tipo de trabajo interpretativo y, en general, los que están arriba saben muy poco sobre lo que los que están abajo creen que está sucediendo. En este caso, las relaciones de género son probablemente el ejemplo más revelador: con una notable consistencia, en una amplia gama de sociedades, los hombres tienden a no saber casi nada sobre la vida, el trabajo o las perspectivas de las mujeres, mientras que las mujeres tienden a saber mucho sobre los hombres; de hecho, se espera que lo sepan, ya que una gran parte de ese trabajo interpretativo (si se le puede llamar de esa manera) siempre parece recaer en las mujeres, lo que a su vez ayuda a explicar por qué generalmente no se lo considera «trabajo» en absoluto. Y lo mismo tiende a aplicarse a las relaciones de casta, clase y otras formas de desigualdad social.

El intercambio en el mercado es otro ejemplo de ello. Basta con echar un vistazo a la abundante literatura antropológica sobre el «intercambio de regalos», o incluso considerar la forma en que se mueven los objetos dentro de las familias o los círculos de amigos, para darse cuenta de lo increíblemente despojada y simplificada que es en comparación una transacción de mercancías estándar. Uno no necesita saber casi nada sobre la otra parte; todo lo que necesita saber es una sola cosa que desea adquirir: oro, pescado o telas. De ahí la popularidad de la idea del «comercio silencioso» en los relatos de los primeros viajeros griegos o árabes: en teoría, sería posible entablar un intercambio comercial con personas de las que uno no sabe nada, a las que ni siquiera ha conocido, dejando alternativamente las mercancías en una playa. Una vez más, la cuestión es que en muchas sociedades, las relaciones comerciales eran típicas de las relaciones con extranjeros, ya que exigían un trabajo interpretativo mínimo. En el trato con los que uno conoce mejor se suelen aplicar otras formas de intercambio más complejas; sin embargo, también en este caso, la introyección de las relaciones comerciales en las relaciones con los vecinos hizo posible tratarlos en la práctica como extranjeros. El análisis que hace Marx del capitalismo, en realidad otorga un papel central a este fenómeno: es un efecto peculiar del mercado borrar la memoria de las transacciones anteriores y crear, en la práctica, un velo de ignorancia entre vendedores y compradores, productores y consumidores. Quienes compran una mercancía normalmente no tienen idea de quién la fabricó ni en qué condiciones se fabricó. Esto es, por supuesto, lo que da lugar al «fetichismo de la mercancía».

Tesis 4. Si uno reinterpreta un «modo de producción» como una relación entre la extracción de excedente y la creación de seres humanos, entonces es posible ver al capitalismo industrial como una forma introyectada del modo de producción esclavista, con una relación estructuralmente análoga entre el lugar de trabajo y la esfera doméstica.

Si se puede rescatar la noción de «modos de producción», hay que verla no meramente como una estructura para la extracción de algún tipo de excedente material entre clases, sino como la forma en que dicha estructura se articula con las estructuras para la creación de personas y relaciones sociales.

Podríamos empezar aquí con el modo de producción capitalista, ya que siempre fue desde este caso del que se extrapolaron los demás. Como he mencionado, las definiciones de capitalismo tienden a partir del intercambio o de la producción. En el primer caso, uno tiende a ver que lo que hace único al capitalismo radica en la necesidad ilimitada de crecimiento: mientras que la mayoría de los sistemas de intercambio de mercado implica que los actores intenten obtener lo que sienten que quieren o necesitan, el capitalismo sucede cuando la ganancia se convierte en un fin en sí mismo y el «capital» se convierte en una entidad viva, que busca expandirse constantemente. En efecto, las empresas capitalistas no pueden seguir siendo competitivas a menos que se expandan continuamente. En el segundo caso, el énfasis está puesto en el trabajo asalariado: el capitalismo ocurre cuando un número significativo de empresas son propiedad de personas o están dirigidas por ellas, que contratan a otras para que cumplan sus órdenes a cambio de un pago directo de dinero, pero que por lo demás no tienen participación en la empresa. En el capitalismo industrial descrito por Marx, los dos aparecen juntos y se supone que están conectados. Yo propondría una tercera. La Revolución Industrial también introdujo la primera forma de organización económica que hizo una distinción sistemática entre hogares y lugares de trabajo, entre esferas doméstica y económica. Esto es lo que de entrada hizo posible empezar a hablar de «la economía»: la producción de personas y de mercancías se llevaría a cabo en espacios diferentes y con lógicas completamente diferentes. Esta división también desempeña un papel central en el análisis de Marx. Por un lado, el velo de ignorancia del mercado cae precisamente entre los dos. Todo esto contrastaba dramáticamente con lo que había existido anteriormente en la mayor parte de Europa, donde sistemas muy complejos de «servicio de ciclo de vida» (Hajnal, 1965, 1982; Laslett, 1972,

Wall, 1983) aseguraban que la mayoría de los jóvenes pasaran años como aprendices o sirvientes en las casas de sus superiores sociales. Una vez que uno reconoce esto, las similitudes con la esclavitud se vuelven mucho más fáciles de ver.

Debo explicar aquí que la interpretación marxista convencional de la esclavitud como modo de producción es que la esclavitud hace posible que una sociedad robe efectivamente el trabajo productivo que otra sociedad ha invertido en producir seres humanos (Meillassoux, 1975, 1979, 1991; Terray, 1975; Lovejoy, 2000). Es por eso que los esclavos siempre tienen que venir de algún otro lugar (solo en condiciones extraordinarias, como el auge del algodón en el sur de Estados Unidos, creado por la Revolución Industrial británica, no es económicamente viable criar esclavos, e incluso allí no era realmente sostenible). Los seres humanos, después de todo, son en gran medida inútiles como trabajadores durante los primeros diez o quince años de su existencia. Una sociedad esclavista se está apropiando efectivamente de los años de cuidado y nutrición que otra sociedad ha invertido en crear hombres y mujeres jóvenes capaces de trabajar, secuestrando los productos y luego, a menudo, haciéndolos trabajar con bastante rapidez hasta la muerte.

En cierto sentido se podría decir que la esclavitud también implica una separación entre la esfera doméstica y el lugar de trabajo, salvo que en este caso la separación es geográfica. El trabajo humano producido en Anatolia se realiza en una plantación de Italia; el trabajo humano producido en lo que hoy es Gabón se realiza en Brasil o Jamaica. En este sentido, el capitalismo podría verse como otro caso más de introyección. Puede parecer descabellado, pero en realidad las similitudes estructurales son bastante sorprendentes.

En la mayoría de las épocas y lugares se considera que la institución de la esclavitud deriva de la guerra. Si el vencedor en la guerra perdona la vida a un cautivo, adquiere con ello un derecho absoluto sobre ella. El resultado se describe a menudo como una «muerte social» (por ejemplo, Patterson, 1982): los nuevos esclavos se salvan de la ejecución literal, pero a partir de ese momento también se los despoja de todo estatus previo dentro de sus comunidades anteriores, no tienen derecho a relaciones sociales, parentesco, ciudadanía o cualquier otra relación social más allá de su relación de dependencia con un amo que, por lo tanto, tiene derecho a ordenarles que hagan prácticamente todo lo que él quiera. Ahora bien, ha habido casos en los que esto era todo lo que había, pero en la gran mayoría de los casos históricos conocidos, este proceso está mediado por el

mercado. Normalmente, primero se los captura, secuestra o tal vez se los empuja a la esclavitud por decisión judicial; luego se los vende a extranjeros; o tal vez los padres empobrecidos o endeudados los venden directamente, pero, en cualquier caso, el dinero cambia de manos. Después, los esclavos siguen siendo mercancías comercializables que pueden venderse una y otra vez. Una vez comprados, están enteramente a las órdenes de sus empleadores. En este sentido, como ha señalado recientemente el historiador Yann Moulier-Boutang (1998), representan precisamente lo que Marx llamó «trabajo abstracto»: lo que se compra cuando se compra un esclavo es la mera capacidad de trabajar, que es también lo que adquiere un empleador cuando contrata a un trabajador. Por supuesto, es esta relación de mando la que hace que las personas libres en la mayoría de las sociedades vean el trabajo asalariado como análogo a la esclavitud y, por lo tanto, en la medida de lo posible traten de evitarlo.

Podemos observar los siguientes rasgos compartidos por la esclavitud y el capitalismo:

1) Ambos se basan en una *separación entre el lugar de (re)producción social de la fuerza de trabajo y el lugar donde esa fuerza de trabajo se realiza en la producción*. En el caso de la esclavitud, esto se logra mediante el transporte de trabajadores comprados o robados de una sociedad a otra; en el capitalismo, mediante la separación de la esfera doméstica (la esfera de la producción social) del lugar de trabajo. En otras palabras, lo que en uno se logra mediante la distancia física, en el otro se logra mediante el anonimato del mercado.
2) La transferencia se efectúa mediante el *intercambio de fuerzas humanas por dinero*: ya sea vendiendo trabajadores, o contratándolos (esencialmente, permitiéndoles alquilarse).
3) Un efecto de esa transferencia es la *muerte social*, en el sentido de que los lazos comunitarios, las relaciones de parentesco, etcétera, que moldearon a ese trabajador, en principio, se supone que no tienen relevancia en el lugar de trabajo. Esto también es cierto en el capitalismo, al menos en principio: la identidad étnica de un trabajador, sus entornos sociales, sus lazos de parentesco y demás, no deberían tener ningún efecto en la contratación o en el trato que recibe en la oficina o en el taller, aunque, por supuesto, en la realidad esto no es cierto.
4) Lo más importante es que, en ambos casos, la transacción financiera produce *trabajo abstracto*, que es puro potencial creativo. Este es creado por los efectos del mando. El trabajo abstracto es el puro

poder de creación, de hacer lo que sea. Se podría decir que cada uno controla el trabajo abstracto en su propia persona, pero para extenderlo más, uno tiene que poner a otros en una posición en la que sean efectivamente una extensión de la voluntad de uno, que estén completamente a sus órdenes. La esclavitud, el servicio militar y varias formas de corvea son las principales formas en las que esto se ha manifestado históricamente. Obviamente, esto también es algo así como un ideal no realizado: la lucha contra las formas autoritarias de control siempre ha sido una de los puntos clave de la lucha obrera. Pero vale la pena señalar que el feudalismo (o el sistema señorial, si se prefiere) tiende exactamente hacia el principio opuesto: los deberes que debía cumplir el señor feudal solían ser muy específicos y estaban intrincadamente trazados.

5) Una constante ideológica que acompaña a este tipo de organización es la ideología de la libertad. Como señaló por primera vez Moses Finley (1980), la mayoría de las sociedades dan por sentado que ningún ser humano es completamente libre o completamente dependiente. Más bien, todos tienen diferentes grados de derechos y obligaciones. De hecho, el ideal moderno de libertad política ha tendido históricamente a surgir de sociedades con formas extremas de esclavitud (la Atenas de Pericles, la Virginia de Jefferson), esencialmente como un punto de contraste. Los juristas medievales, por ejemplo, asumían que todo derecho era obligación de alguien más y viceversa. La doctrina moderna de la libertad como una propiedad que los humanos podían poseer se desarrolló, de manera significativa, en Lisboa y Amberes, ciudades que estaban en el centro del comercio de esclavos en esa época; y la objeción más común a esta nueva noción de libertad era que, si uno es dueño de su libertad, también debería poder venderla (Tuck, 1979). Por lo tanto, la doctrina de la libertad personal (fuera del lugar de trabajo), o incluso la noción de libertad contractual que tan a menudo encontramos en sociedades dominadas por el trabajo asalariado, no significa realmente que estemos tratando con un tipo de sistema fundamentalmente diferente, sino con una transformación. Se trata de los mismos términos, aunque dispuestos de forma diferente: en lugar de que una clase de personas pueda imaginarse a sí misma como absolutamente «libre» porque otras no son absolutamente libres, tenemos a los mismos individuos moviéndose de un lado a otro entre estas dos posiciones a lo largo de la semana y de la jornada laboral.

De hecho, una transferencia que se realiza una sola vez, mediante la venta, bajo un régimen de esclavitud, se transforma bajo el capitalismo en una transferencia que se repite una y otra vez.

Ahora bien, puede parecer un poco impertinente comparar el viaje matutino al trabajo con el Pasaje del medio[62], pero estructuralmente parecen desempeñar exactamente la misma función. Lo que en uno se consiguió de manera violenta y catastrófica, en su variante se repite con una monotonía interminable y abrumadora.

Debo subrayar que cuando digo que un modo de producción es una transformación del otro, me refiero a una permutación de términos lógicos. No implica necesariamente que uno haya surgido del otro, o incluso que haya existido alguna conexión histórica. No estoy para nada en desacuerdo con la tesis histórica de que el capitalismo surgió por primera vez en el sector agrícola inglés en los siglos XVI y XVII, en lugar de a partir del comercio a larga distancia (Dobb, 1947; Brenner, 1976, 1979; Wood, 2002). O tal vez debería ser más específico. Me parece que la «hipótesis de Brenner», como se la llama, puede explicar las dos primeras de las tres características que definen al capitalismo industrial como modo de producción: demuestra que la aparición del trabajo asalariado en el sector agrícola se desarrolló de la mano de fuerzas estructurales que exigían beneficios cada vez mayores. Sin embargo, no explica la tercera: el proletariado rural emergente estaba constituido, en principio de manera legal, y por lo general, en la práctica, por sirvientes que vivían en las casas de sus empleadores (véase, por ejemplo, Kussmaul, 1981). Obsérvese, también, que esta misma era del «capitalismo mercantil» vio un súbito y espectacular resurgimiento de la institución de la esclavitud y otras formas de trabajo forzado, que en buena medida habían desaparecido en Europa durante la Baja Edad Media, aunque legalmente estaban confinadas a las colonias. Como C. L. R. James sostuvo hace mucho tiempo, las técnicas industriales racionalizadas se desarrollaron en gran medida en plantaciones de esclavos, y gran parte de la riqueza que financió la Revolución Industrial surgió del comercio de esclavos y, más aún, de industrias con fuerzas de trabajo serviles (James, 2003; Williams, 1944; Blaut, 1993: 203-205). Esto tiene sentido. Las relaciones de trabajo asalariado pueden haber surgido entre los terratenientes «en proceso de mejora» durante ese primer período, pero los comerciantes

62 Se denomina así al comercio triangular de esclavos entre Europa, África y América [N. del T.].

ricos de la época buscaban «trabajo abstracto» de la forma más fácil posible. Querían trabajadores que hicieran todo lo que ellos les dijeran, por lo que su primer impulso fue utilizar esclavos. Se podría decir que el capitalismo industrial pleno surgió solo cuando los dos se fusionaron. Se podría especular que una de las razones por las que los comerciantes a gran escala finalmente llegaron a aplicar el trabajo asalariado en casa, incluso dentro del sector industrial, no fue porque la esclavitud u otras formas de trabajo forzado demostraron ser ineficientes como forma de producción, sino más bien porque no creaban mercados eficientes para el consumo: no se puede vender algo a los esclavos; y, al menos en ese momento, era difícil mantener la población de productores y consumidores en continentes completamente diferentes.

Tal vez nada de esto explique la conexión exacta entre el trabajo asalariado, la separación del hogar y el lugar de trabajo o la necesidad del capitalista de un crecimiento ilimitado. Pero los términos teóricos que he estado desarrollando podrían sugerir algunas direcciones. La principal diferencia entre las empresas europeas de este período y las empresas comerciales del mundo islámico o del Asia oriental parece haber sido que no eran en su mayoría empresas familiares. En particular, con el desarrollo de la forma corporativa (la idea de que las empresas capitalistas eran personas inmortales, libres de la necesidad de nacer, casarse o morir), el ámbito económico se separó de hecho del ámbito de la transformación y la formación mutua de los seres humanos y pasó a ser visto como algo trascendente. Fue un camino irregular (el siglo XIX, por ejemplo, después de la disolución de las grandes Compañías de las Indias Orientales, parece una anomalía en este sentido), pero es una dirección que bien vale la pena investigar más. Esto podría sugerir:

Tesis 5. La demanda ilimitada de crecimiento y beneficios del capitalismo está relacionada con la abstracción trascendente de la forma corporativa. En cualquier sociedad, las formas dominantes se consideran trascendentes a la realidad de manera muy similar a como tienden a serlo las formas de valor y, cuando estas formas trascendentes se encuentran con la realidad «material», sus demandas son absolutas.

Esta tesis, sin embargo, la tendré que dejar como una posible dirección para futuras investigaciones.

4.
El fetichismo como creatividad social
Los fetiches como dioses en proceso de construcción

En este ensayo me gustaría hacer una contribución a las teorías de la creatividad social. Por creatividad social me refiero a la creación de nuevas formas sociales y acuerdos institucionales. Ese tipo de creatividad ha sido tema de debate en la teoría social recientemente, aunque hasta ahora la antropología no ha desempeñado un papel importante en ella. Aquí me gustaría llevar a la antropología a un área que tradicionalmente se ha considerado su territorio propio: analizar la literatura sobre el «fetichismo» en África.

Se podría argumentar que ese tipo de creatividad siempre ha sido uno de los grandes temas de la teoría social, pero me parece que el interés actual puede atribuirse a dos impulsos. O, tal vez, para ser más preciso, al deseo de resolver dos dilemas que han perseguido durante algún tiempo a la teoría social. Uno de ellos, que Alain Caillé (2000), sociólogo francés e impulsor del grupo MAUSS, ha expuesto con mayor claridad, es la tendencia de la teoría a oscilar constantemente entre lo que él llama modelos «holísticos» e «individualistas». Si no se quiere considerar a los seres humanos como simples piezas de una estructura mayor (una «sociedad», una «cultura», llámese como se quiera), condenados a actuar o reproducirla sin fin, pero tampoco se quiere recurrir a la opción economicista de la «elección racional», que parte de un conjunto de individuos que buscan algún tipo de satisfacción personal y que ven a las instituciones más amplias como meros efectos secundarios de sus elecciones, entonces parece ser que es precisamente aquí

donde hay que empezar a formular una alternativa. Los seres humanos crean nuevas formas sociales y culturales todo el tiempo, pero rara vez lo hacen con el único fin de promover sus propios objetivos personales. De hecho, a menudo sus objetivos personales se forman a través de las mismas instituciones que crean. Caillé propone que la mejor manera de desarrollar una alternativa a los modelos utilitaristas de «elección racional» actualmente dominantes es partir, no de las relaciones de mercado, sino de la famosa exposición del don de Marcel Mauss, que trata de la creación de nuevas relaciones sociales. No es el único que trabaja en esta dirección. Hans Joas (1993, 1996, 2000) ha intentado hacer algo bastante similar, partiendo no de Mauss sino de la tradición del pragmatismo norteamericano. Yo mismo intenté hacer algo en este sentido en mi libro *Hacia una teoría antropológica del valor*, donde, inspirado en parte por las ideas desarrolladas por mis antiguos profesores Terry Turner y Nancy Munn, intenté ampliar la noción marxista de producción para incluir la formación de personas y relaciones sociales.

El otro impulso es más explícitamente político y tiene que ver con el concepto de revolución. Aquí la problemática proviene principalmente del marxismo. Marx, tal vez más que cualquier otro teórico social clásico, veía la creatividad y la imaginación como la esencia de lo que significa ser humano; pero, como ha señalado Hans Joas, entre otros, cuando se dedicaba a los casos prácticos tendía a escribir como si todas las formas de acción creativa en realidad se redujeran a dos: la producción de objetos materiales y la revolución social. Para Joas, esto hace que el enfoque de Marx sea tan limitado que prefiere descartarlo por completo; yo prefiero conservar lo que considero que son sus ideas más profundas y aplicarlas también a otras formas de creatividad; pero lo que está en juego aquí es la relación entre las dos formas de acción creativa, porque hay una curiosa disparidad. Marx supone que tanto la capacidad humana para la creatividad como las facultades críticas humanas tienen su raíz en la misma fuente, que podríamos llamar nuestra capacidad para la imaginación reflexiva. De ahí su famoso ejemplo del arquitecto que, a diferencia de la abeja, construye su edificio en su propia imaginación antes de que este realmente se construya. Si podemos imaginar alternativas (aún inexistentes), podemos ver el mundo existente como inadecuado; también podemos hacer que esas cosas existan. Sin embargo, esa es la ambigüedad: si bien nuestra capacidad para revolucionar surge de esta facultad tan crítica, el revolucionario, según Marx, nunca debe proceder de la misma manera que el arquitecto. No

era la tarea del revolucionario idear plans para una sociedad futura y luego tratar de hacerlos realidad ni tratar de imaginar detalles de la sociedad futura. Eso sería utopismo, lo cual, para Marx, es un estúpido error burgués. Por lo tanto, las dos formas de creatividad –la creación de casas u otros objetos materiales y la creación de nuevas instituciones sociales (que es, después de todo, en lo que realmente consiste la revolución)– no deberían funcionar del todo de la misma manera.

Ya he escrito un poco sobre esta paradoja antes[63]. Lo que quiero destacar aquí es cómo ha contribuido a un problema fundamental de la teoría revolucionaria: ¿cuál es exactamente el papel de la creatividad, colectiva o individual, de la imaginación, en el cambio social radical? A menos que uno quiera adoptar formulaciones completamente absurdas (la revolución se producirá debido a la lógica inexorable de la historia; la acción humana no tendrá nada que ver con ella; sin embargo, después la historia terminará y entraremos en un mundo de libertad en el que la acción humana estará completamente libre de trabas..). esta tiene que ser la pregunta clave, pero no está del todo claro cuál se supone que es la respuesta. El teórico revolucionario que abordó el problema de manera más explícita fue Cornelius Castoriadis, cuyo grupo Socialisme ou Barbarie fue probablemente la influencia teórica más importante en las insurrecciones estudiantiles de Mayo del 68, y quien fue el fundador efectivo de la tradición autonomista que probablemente llegó a ser la corriente dominante del marxismo continental[64]. Castoriadis terminó tomando el punto de partida de Marx (su fe en el papel crítico de la imaginación creativa y, por lo tanto, nuestra capacidad para revolucionar) tan en serio que terminó abandonando por completo la mayoría de los otros principios del marxismo. Para él, la gran cuestión pasó a ser el surgimiento de lo nuevo[65]. Después de

63 En el último capítulo de *Hacia una teoría antropológica del valor* (Graeber, 2001), subtitulado «El problema del fetiche, III B», lo que sigue fue escrito, en gran parte, originalmente para ese capítulo, pero terminó teniendo que ser eliminado por razones de espacio. Estuve tentado de titularlo «El problema del fetiche, III C», pero decidí que el chiste era demasiado extraño incluso para mi gusto.

64 Especialmente en Italia. El representante más conocido para la mayoría de los lectores del mundo anglófono es Toni Negri, pero la mayoría de las ideas presentadas en *Imperio* son producto de una larga tradición que abarca a muchos otros escritores y activistas.

65 Para Castoriadis, la historia ya no es una cuestión de desarrollo o juego de fuerzas productivas o de clase, sino el trabajo de "lo imaginario, que es creación *ex nihilo*», de modo que el cambio es la «*posición* de un nuevo tipo de comportamiento, [la] *institución* de una nueva regla social, [la] *invención* de un nuevo

todo, la mayoría de los momentos realmente brillantes de la historia humana implican la creación de algo sin precedentes, algo que nunca antes había existido (ya sea la democracia ateniense o la pintura renacentista) y esto es precisamente lo que estamos acostumbrados a pensar como «revolucionario». La historia, entonces, era una cuestión de la presión constante de lo imaginario contra su contención e institucionalización social. En este último proceso, según afirmaba, entra en juego la alienación. Mientras que Marx veía nuestro dilema en el hecho de que creamos nuestros mundos físicos, pero no somos conscientes del proceso por el cual lo hacemos, y por lo tanto no lo controlamos (por eso nuestros propios actos parecen volverse contra nosotros como poderes ajenos), para Castoriadis el problema era que «todas las sociedades se instituyen por sí mismas», pero son ciegas a su propia creatividad. Mientras que una sociedad verdaderamente «democrática es una sociedad que se instituye por sí misma, pero de manera explícita» (en Ciaramelli, 1998: 134). Al final, Castoriadis abandonó incluso el término «socialismo», sustituyéndolo por «autonomía», definiendo las instituciones autónomas como aquellas creadas por sus propios miembros conscientemente, así como las reglas por las que operan y que están dispuestos a reexaminar continuamente[66].

Este parece ser un punto de tensión único dentro del pensamiento radical. Probablemente no sea coincidencia que Roy Bhaskar, fundador del realismo crítico, haya considerado que precisamente en ese punto tuvo que romper por completo con la tradición filosófica occidental. Después de argumentar a favor de la necesidad de un enfoque dialéctico de los problemas sociales, se encontró preguntándose: cuando los elementos contradictorios se subsumen en un nivel superior de integración que es más que la suma de sus partes, cuando los problemas aparentemente insolubles se resuelven mediante una nueva síntesis brillante que lleva las cosas a un nivel completamente nuevo, ¿de dónde proviene realmente esa novedad? Si el todo es más que la suma de sus partes, ¿cuál es la fuente de ese «más», ese elemento trascendente? En su caso, terminó recurriendo a las tradiciones filosóficas india y china,

---

objeto o de una nueva forma» que es un «surgimiento o producción que no se deja seducir a partir de la situación precedente» (Castoriadis 1987: 12, 72).

66 El vínculo con la escuela autonomista se puede ver en los primeros trabajos de Toni Negri sobre el poder constituyente (1999). En esencia, está tratando de resolver exactamente los mismos problemas: ¿qué es ese poder popular de creatividad que surge en momentos de revolución y cómo sería posible institucionalizarlo?

y argumentando que la principal razón por la que el marxismo realmente existente ha producido resultados tan decepcionantes ha sido su negativa a abordar tales cuestiones debido a su hostilidad hacia todo lo que se parezca a las cuestiones «espirituales» (Bhaskar, 2001, 2002).

Lo importante para lo que propongo aquí es simplemente señalar que todos estos autores, de una manera u otra, están tratando el mismo problema. Si uno no desea ver a los seres humanos como simples efectos secundarios de alguna estructura o sistema mayor, o como átomos en busca de una dicha inescrutable, sino como seres capaces de crear sus propios mundos significativos, entonces la capacidad de crear nuevas instituciones o relaciones sociales parece ser el lugar indicado. Los pensadores radicales simplemente están tratando las mismas cuestiones desde una perspectiva más pragmática, ya que, como revolucionarios, lo que les interesa es precisamente la creación de nuevas instituciones sociales y nuevas formas de relación social. Como digo, es evidente que la gente crea nuevas instituciones y nuevas relaciones todo el tiempo. Sin embargo, la manera en cómo lo hacen sigue siendo completamente difícil de teorizar.

¿Puede la antropología servir de ayuda en este caso? No es tan claro que pueda. Los antropólogos no han estado precisamente lidiando con estas grandes cuestiones teóricas últimamente, y nunca han tenido mucho que decir sobre la revolución. Por supuesto que se podría argumentar que tal vez sea lo mejor, que la creatividad humana no puede ni debe estar sujeta al modelo teórico de nadie. Pero también se podría argumentar que, si vale la pena plantearse estas preguntas, entonces la antropología es la única disciplina realmente posicionada para responderlas, ya que, después de todo, gran parte de la creatividad social histórica real ha sido, para bien o para mal, relegada a nuestro ámbito académico. La mayoría de las cuestiones clásicas, incluso de la antropología temprana (*potlatch*, danzas de los fantasmas, magia, rituales totémicos y cosas así) tratan precisamente sobre la creación de nuevas relaciones sociales y nuevas formas sociales.

Alain Caillé estaría de acuerdo con esta apreciación, y por eso eligió como punto de partida los ensayos de Marcel Mauss sobre el don. El propio Mauss consideraba que su trabajo sobre el don formaba parte de un proyecto mucho más amplio, una investigación sobre los orígenes de la noción de contrato y de obligación contractual (por eso la pregunta que realmente le fascinaba era por qué quien recibe un regalo siente la obligación de devolverlo). Este enfoque ha resultado muy fructífero, pero en

este ensayo me gustaría sugerir otro, que espero que sea igualmente productivo y que abre un conjunto de preguntas ligeramente diferentes. Para empezar, se trata del problema del fetichismo.

¿Por qué el fetichismo?

El término «fetichismo» es, por supuesto, un término muy debatido. En un principio se acuñó para describir costumbres consideradas raras, primitivas y bastante escandalosas. Como consecuencia de esto, la mayoría de los fundadores de la antropología moderna (entre ellos, Marcel Mauss) consideraron que el término tenía tanta carga que sería mejor abandonarlo por completo. Sin duda, así habría sido si Karl Marx y Sigmund Freud no lo hubiesen utilizado de manera tan frecuente (como un término técnico un tanto irónico para describir ciertos hábitos occidentales). En los últimos años, la palabra ha experimentado una especie de resurgimiento principalmente debido al trabajo de un investigador llamado William Pietz, que escribió una serie de ensayos titulada «The Problem of the Fetish» (1985, 1987, 1988), en los que rastrea la historia del surgimiento del término en enclaves interculturales a lo largo de la costa occidental africana desde el siglo XVI hasta el XVIII. Pietz es algo bastante poco común: un investigador independiente que ha tenido una enorme influencia en la academia. Sus ensayos acabaron inspirando una pequeña literatura propia durante los años noventa, incluyendo un gran volumen interdisciplinario bien recibido en los Estados Unidos (Apter y Pietz, 1993), dos colecciones diferentes en los Países Bajos (Etnofoor, 1990; Spyer, 1998) y una gran cantidad de ensayos. El tema predominante en toda esta literatura es la materialidad: cómo los objetos materiales se transforman al convertirse en objetos de deseo o valor, a menudo en algo que de alguna manera parece desplazado, excesivo o inapropiado. Mi propio interés aquí es ligeramente diferente. Lo que me resulta especialmente interesante del argumento de Pietz es la idea de que el «fetiche» no fue un producto ni de las tradiciones africanas ni de las europeas, sino de una confrontación entre las dos: el producto de hombres y mujeres con entendimientos muy diferentes del mundo y de lo que uno tenía derecho a desear de este tratando de llegar a un acuerdo mutuo. El fetiche nació, según Pietz, en un campo de improvisación sin fin, es decir, de creatividad social casi pura.

En lo que sigue primero abordaré la historia de Pietz sobre el origen del fetiche, luego intentaré complementar su relato (extraído casi exclusivamente de fuentes occidentales) con algo que pueda dar una idea de lo que los personajes africanos de la historia podrían haber pensado que estaba sucediendo, y luego, volveré a nuestro problema inicial y veré cómo todo esto se relaciona con el «fetichismo» en el sentido marxista más familiar. Para resumir un argumento largo y complejo, básicamente lo que propondré es esto:

> Estamos acostumbrados a ver el fetichismo como una ilusión. Creamos cosas y luego, como no entendemos cómo las hicimos, terminamos tratando nuestras propias creaciones como si tuvieran poder sobre nosotros. Nos arrodillamos y adoramos aquello que nosotros mismos hemos hecho. Sin embargo, según esta lógica, los objetos que los visitantes europeos en África etiquetaron primero como «fetiches» fueron, al menos desde la perspectiva africana, notablemente poco fetichizados. De hecho, se los veía de manera bastante explícita como creados por seres humanos. La gente «hacía» un fetiche como medio para crear nuevas responsabilidades sociales, para hacer contratos y acuerdos o para formar nuevas asociaciones. Fue la obsesión de los europeos por cuestiones de valor y materialidad, y su casi total falta de interés en las relaciones sociales como cosas valiosas en sí mismas, lo que hizo posible que no se dieran cuenta de esto. Esto no quiere decir que estuvieran completamente no fetichizados, pero eso es precisamente lo más interesante de ellos.

Pietz sobre el fetichismo

Si el lector me lo permite, haré una versión muy simplificada del argumento complejo y estratificado de Pietz: la noción de fetiche no era un concepto tradicional europeo. Los europeos medievales tendían a interpretar las religiones extranjeras a través de rúbricas muy diferentes: por ejemplo, la idolatría, la apostasía y el ateísmo. Esto parece haber surgido en la mente de los primeros comerciantes, marineros y aventureros marítimos italianos, portugueses y holandeses que hicieron negocios en África occidental a partir del siglo xv, principalmente a partir de una confrontación con la amenaza del relativismo. Estos comerciantes extranjeros operaban en un entorno que difícilmente podía dejar de

poner en duda sus supuestos existentes sobre la naturaleza del mundo y de la sociedad: principalmente en relación con la relatividad del valor económico, pero también con respecto a la lógica del gobierno, la dinámica de la atracción sexual y muchas otras cosas. Al describir a los africanos como «fetichistas», lo que estaban intentando era ante todo evitar algunas de las implicaciones más perturbadoras de su propia experiencia.

Los primeros comerciantes portugueses que establecieron «castillos» en ensenadas e islas fluviales a lo largo de la costa de África occidental llegaron allí por una razón: la creencia de que esta parte del mundo era el origen si no de todo, sí de la mayor parte del oro del mundo. En los siglos XVI y XVII, el oro era el principal producto que se extraía de la región (solo más tarde se centró la atención en los esclavos). Se trataba de individuos de mentalidad extremadamente práctica que se adentraron en un mundo complejo lleno de una variedad aparentemente infinita de lenguas, religiones y formas de organización social desconocidas, ninguna de las cuales, sin embargo, les interesaba especialmente comprender como fenómenos en sí mismos. Simplemente iban en busca del oro. La propia experiencia de moverse entre tantas culturas, sugiere Pietz, alentaba una especie de materialismo escueto; señala en sus escritos que los primeros exploradores mercaderes tendían a describir un mundo en el que percibían solo tres categorías de objetos significativos: herramientas, peligros potenciales y mercancías potenciales (1985: 8). Y, por motivos evidentes, también tendían a evaluar el valor de casi todo según el precio que creían que podría alcanzar en los mercados europeos.

El problema era que, para llevar a cabo su comercio, tenían que enfrentarse constantemente al hecho de que los africanos con los que se encontraban tenían unos estándares de valor bastante diferentes, aunque no del todo. «El oro es muy apreciado por ellos», escribió un antiguo comerciante veneciano llamado Cadamosto, «en mi opinión, más que para nosotros, porque lo consideran muy precioso; sin embargo, lo vendían a bajo precio, aceptando a cambio artículos que a nuestros ojos son de muy poco valor». En cierta medida, esto condujo a la retórica familiar de los abalorios y las baratijas. Los comerciantes siempre hablaban de que los africanos estaban dispuestos a aceptar todo tipo de chatarra («bagatelas», «basura», «juguetes») a cambio de oro y otras mercancías valiosas. Pero, al mismo tiempo, los africanos claramente no estaban dispuestos a aceptar cualquier cosa, y uno nunca podía saber de antemano qué tipo de chatarra le gustaría a un grupo determinado. Cualquiera que haya leído los «relatos de viajeros» de este período probablemente habrá notado cuánto

tiempo y energía tenían que invertir los comerciantes para averiguar qué variedad particular de cuentas sin valor, qué color o tipo de baratijas sin valor serían aceptadas en un puerto determinado.

Situaciones como esta pueden llevarnos fácilmente a reflexionar sobre la arbitrariedad del valor. Después de todo, es importante tener en cuenta que estos primeros comerciantes aventureros no solo buscaban oro, sino que lo hacían con un riesgo muy considerable para sus propias vidas. Los «castillos» costeros eran agujeros de la peste palúdica: un europeo que pasara un año en uno de ellos tenía aproximadamente un cincuenta por ciento de posibilidades de volver con vida. En esas circunstancias sería muy fácil empezar a preguntarse: ¿por qué somos tantos los que estamos dispuestos a arriesgar la vida por un metal blando y amarillo que ni siquiera sirve para algo más que para lucir bonito? ¿En qué sentido esto es realmente diferente del deseo de cuentas y baratijas?[67] No era que la gente de la época fuera incapaz de hacer esas reflexiones: el absurdo de un deseo tan desmesurado de oro se convirtió en un tema recurrente para las sátiras populares, en particular en la época de los *conquistadores*. Sin embargo, los comerciantes de África occidental parecen haber llegado a esa conclusión y luego haber retrocedido. En lugar de reconocer la arbitrariedad subyacente a todos los sistemas de valores, su conclusión fue que eran los africanos los que eran arbitrarios. Las sociedades africanas carecían por completo de orden, sus filosofías eran completamente asistemáticas y sus gustos eran completamente impulsivos y volátiles:

> La secta más numerosa [en Guinea] son los paganos, que no se preocupan en absoluto por ninguna religión; sin embargo, cada uno de ellos tiene algún tipo de bagatela a la que rinden un respeto particular o una especie de adoración creyendo que puede defenderlos de todos los peligros: algunos tienen una cola de león, otros una pluma de pájaro, una piedra, un trozo de trapo, una pata de perro; en definitiva, cualquier cosa que

67 En realidad, no hay ninguna razón en particular por la que el oro deba ser un mejor medio de intercambio que las cuentas. Por supuesto, los economistas podrían argumentar que la oferta de oro en el mundo es inherentemente limitada, mientras que las cuentas de vidrio se pueden fabricar en cantidades infinitas. Sin embargo, no hay forma de que los comerciantes europeos de esa época pudieran tener la menor idea de qué proporción de la corteza terrestre estaba compuesta de oro; lo consideraban valioso porque se obtenía con dificultad de lugares lejanos, al igual que le pasaba a los africanos con las cuentas.

> se les ocurra: y a esto lo llaman su fetiche, palabra que no solo significa la cosa adorada, sino a veces un hechizo, encanto o encantamiento (William Smith, 1744, en Pietz, 1987: 41).

Así pues, los africanos eran evidentemente como niños pequeños que siempre cogían objetos pequeños porque les parecían raros, asquerosos o de colores brillantes y luego se encariñaban con ellos, los trataban como si tuvieran personalidad, los adoraban y les ponían nombres. Lo mismo que los inspiraba a valorar objetos al azar en los mercados los hacía convertir objetos al azar en dioses.

La explicación más común del origen de los fetiches comienza así: un africano se propone emprender algún proyecto, como por ejemplo salir a comerciar. Sale por la mañana y lo primero que ve que le parece inusual o extraordinario, o que simplemente le llama la atención por casualidad, lo adopta como amuleto que le permitirá llevar a cabo su proyecto. Pietz lo llama la «coyuntura casual de un deseo o propósito momentáneo y algún objeto aleatorio que llama la atención del que lo desea»; Le Maire lo expresó de forma más sencilla: «adoran lo primero que encuentran por la mañana». Bosman escribe sobre uno de sus informantes:

> Él me dijo que el número de sus dioses era infinito e innumerable: porque (dijo él) cualquiera de nosotros al estar dispuesto a emprender cualquier cosa de importancia, para empezar buscamos un Dios que haga prosperar nuestra empresa ideada; y saliendo por la puerta con esta idea, tomamos a la primera criatura que se presenta ante nuestros ojos, ya sea perro, gato, o el animal más despreciable del mundo, como nuestro Dios; o quizás en lugar de eso cualquier objeto inanimado que se interponga en nuestro camino, ya sea una piedra, un trozo de madera o cualquier otra cosa de la misma naturaleza (en Pietz, 1987: 43).

No fue la «otredad» de los africanos occidentales lo que finalmente llevó a los europeos a esas caricaturas extremas, sino más bien la amenaza de la similitud, que exigía el rechazo más radical. Lo mismo ocurre con la estética, en particular la estética de la atracción sexual. Las fuentes europeas escribieron sobre las extrañas prácticas de las mujeres que encontraron en los pueblos costeros, que se «fetichizaban» maquillándose la cara con diferentes tipos de arcillas de colores o usaban «oro fetichista» en el pelo, adornos intrincadamente trabajados, ranas y pájaros junto con

cuentas de vidrio y adornos similares. Las descripciones aquí no suelen ser moralmente condenatorias, pero suelen adoptar una especie de tono burlón, de desprecio por lo que parece pasar por belleza en estos lugares, lo que los africanos encuentran seductor o atractivo. Pero, de nuevo, está claro que se quejan demasiado. Si los peregrinos europeos fueran completamente inmunes a los encantos de las mujeres con tierra en la cara y ranas en el pelo, no habrían engendrado cientos de hijos con ellas; de hecho, no hay ninguna razón particular para suponer que el número de esos niños habría sido sustancialmente mayor si las mujeres en cuestión se hubieran comportado como damas europeas apropiadas y se hubieran puesto grasa en los labios y pendientes de oro en las orejas.

La misma dinámica se repite cuando los europeos hablan de las formas de gobierno africanas. En primer lugar, los observadores insisten en que la base de la vida social africana es esencialmente caótica, que carece por completo de un orden público sistemático, pero luego acaban reconociendo que, de hecho, las leyes se obedecen de manera bastante sistemática. Según algunos de manera casi milagrosa. Esta actitud la resume un administrador británico posterior, Brodie Cruickshank, gobernador general de la Costa de Oro en el siglo XIX:

> El gobierno local de la Costa de Oro debe tener la franqueza de reconocer sus obligaciones con Fetish, como agente de policía. Sin este poderoso aliado, habría sido imposible mantener con la fuerza física del Gobierno el orden que caracterizó al país durante los últimos veinte años. La extraordinaria seguridad que se brinda a las propiedades en los distritos más remotos, la gran seguridad con la que se transmiten paquetes de oro de gran valor mediante mensajeros individuales a lo largo de cientos de millas y la facilidad con la que generalmente se recuperan las propiedades perdidas o robadas han asombrado a los europeos recién llegados al país (Cruickshank, 1853, en Pietz, 1995: 25).

La razón, concluyeron, se reducía a los instintos más primitivos: el miedo a la muerte o los terribles castigos que se creía que los fetiches infligían a quienes quebrantaban sus (algo arbitrarios) principios.

Una vez más, el problema no era que la imagen fuera tan extraña, sino que resultaba muy familiar. Que el Gobierno era una institución que se preocupaba principalmente de amenazar a los potenciales malhechores con la violencia era una vieja conjetura de la teoría política occidental; que existía principalmente para proteger la propiedad era un

tema en proceso de emerger en ese entonces. Es cierto que se decía que el fetiche operaba por medios invisibles y sobrenaturales, y por lo tanto caía dentro de la esfera de la religión y no del Gobierno. Pero estos observadores también eran en su mayoría cristianos, y los cristianos de esa época insistían en que su religión era moralmente superior a todas las demás, y particularmente a las religiones africanas, sobre la base misma de que su Dios amenazaba a los malhechores con la aplicación sistemática de la tortura por toda la eternidad, y los dioses de otros pueblos no lo hacían. Los paralelismos eran de hecho sorprendentes, aunque este era un área en la que a los europeos les resultaba particularmente difícil ser relativistas. Fue principalmente su idea de la verdad absoluta de la fe cristiana lo que hizo imposible cualquier movimiento más amplio hacia una actitud relativista. En la medida en que los africanos eran paganos, tenían que estar fundamentalmente equivocados acerca de lo que era importante en el mundo.

Por otra parte, en este ámbito los entendimientos comunes marcaban una gran diferencia práctica porque, sobre todo antes de que los europeos llegaran como conquistadores, los juramentos hechos sobre fetiches y los contratos celebrados «haciendo» o «bebiendo» fetiches eran el medio mismo de la confianza entre los europeos y los africanos que comerciaban. Si no fuera por su participación común en esos rituales (a menudo, unos rituales novedosos improvisados para la ocasión que combinaban biblias, cuentas y trozos de madera, todo al mismo tiempo), el comercio en sí habría sido imposible. Y, por supuesto, esto es lo que aquí nos interesa especialmente.

Fetiches y contratos sociales: dos estudios de caso

Ahora bien, como el lector habrá notado, Pietz se interesa casi exclusivamente por cómo veían las cosas los europeos que llegaron a África. Casi no se especula sobre lo que los africanos con quienes comerciaban podrían haber pensado que estaba sucediendo[68]. Está claro que sin pruebas documentales no hay forma de saberlo con certeza. Aun así, hay

68 Al menos no lo hace en sus tres primeros artículos, los más conocidos (1985, 1987, 1988). Sí aborda las ideas de África occidental en dos artículos posteriores que tratan sobre la deuda y los sacrificios humanos (1995, 1997). Sin embargo, estos ensayos se ocupan de un período histórico posterior y de cuestiones algo diferentes.

una literatura bastante voluminosa sobre ejemplos más recientes del tipo de objetos que estos europeos etiquetaron como «fetiches», así como sobre sistemas cosmológicos africanos en general, de modo que uno puede hacer algunas conjeturas bastante acertadas sobre lo que los africanos que poseían y usaban dichos objetos pensaban sobre ellos. Hacerlo, de hecho, no invalida ninguno de los argumentos más generales de Pietz. En realidad, sugiere que la «amenaza de reconocimiento», si se me permite llamarla así, es todavía más profunda.

Permítanme comenzar con algunas generalizaciones muy amplias (y, por lo tanto, sin duda exageradas) sobre la relación entre las cosmologías europea y africana. Mi interés en Pietz, y en el fetichismo en general, surgió originalmente como parte de un estudio comparativo de cuentas y otras «monedas de intercambio» (Graeber, 1995, 2001), que incluía casos que abarcaban desde las conchas kula de Trobriand o el wampum iroqués hasta los cobres kwakiutl. Para alguien como yo, criado en un entorno religioso significativamente influenciado por el cristianismo, trasladarse de Oceanía o de la Norteamérica nativa a África es trasladarse desde un territorio cosmológico muy extraño a uno mucho más familiar. No se trata solo de que en toda África se puedan encontrar *topoi* mitológicos (el Jardín del Edén, la Torre de Babel) que son familiares en el Antiguo Testamento y que simplemente no parecen estar presentes en otras tradiciones. Existe la sensación de que los teólogos africanos parecen estar planteándose en su mayoría las mismas preguntas existenciales[69]. Max Weber, por ejemplo, formuló un famoso argumento según el cual toda religión tiene que dar alguna respuesta a la cuestión de la «teodicea», o la justicia de Dios. Si Dios es bueno y todopoderoso, ¿cómo es posible que los seres humanos deban sufrir? Ahora bien, es bastante obvio que como afirmación universal, esto es sencillamente falso. Es probable que esta pregunta ni siquiera hubiese tenido sentido para un teólogo maorí, y mucho menos, digamos, para un poeta azteca o un jefe de las islas Trobriand. Si bien todas las tradiciones parecen considerar la condición humana como una condición de alguna manera inherentemente problemática, en la mayoría de ellas las razones del sufrimiento humano simplemente no son el problema. El problema está en otro lugar. La especulación mítica en África, por otra parte, se enfoca sin cesar en la pregunta (por ejemplo, Abrahamsson, 1952); incluso muchos teólogos africanos dieron respuestas que, desde la

69 Esta sería una de las razones por las que los africanos han sido, desde un período tan temprano, relativamente receptivos a religiones como el cristianismo y el islam.

perspectiva cristiana, eran muy inquietantes (es decir, ¿quién dice que Dios es bueno?)[70].

Dije que ese tipo de generalizaciones son necesariamente exageradas porque, como nos han recordado numerosos autores, términos como «África», «Europa» u «Occidente» son, en el mejor de los casos, confusos y probablemente carentes de sentido. No puedo afirmar que sepa el motivo por el cual tantos pensadores europeos y africanos parecen haberse planteado las mismas preguntas existenciales. Tal vez se deba a que Europa y África fueron, durante gran parte de su historia, zonas periféricas bajo la influencia de las grandes civilizaciones urbanas de Oriente Medio. Tal vez exista alguna conexión histórica aún más profunda. No lo sé. Lo que quiero destacar, sin embargo, es que, aquí, los navegantes europeos del siglo XVII o XVIII se encontraron en un territorio mucho más familiar que cuando se aventuraron a lugares como China o Brasil. Sospecho que esta afinidad subyacente fue la que explicó la reacción europea común de repulsión y consternación al verse expuestos a tantos aspectos del ritual africano: una desesperada negación del reconocimiento. Porque, en muchos sentidos, las ideas cosmológicas africanas parecían tomar las mismas preguntas y llegar precisamente a las conclusiones que los europeos estaban más ansiosos por evitar: es decir, tal vez sufrimos porque Dios no es bueno, o está más allá del bien y del mal y no le importa; puede que el Estado sea una institución violenta y explotadora y no se pueda hacer nada al respecto.

Volveré a este tema en un momento.

En gran parte de África, la vida ceremonial está dominada por lo que los antropólogos han denominado «rituales de aflicción». Los poderes considerados dignos de reconocimiento son casi siempre aquellos capaces de causar miseria humana, y uno entra en contacto con ellos cuando de alguna manera nos atacan. Una cadena típica de acontecimientos (utilizaré un ejemplo malgache para que me resulte familiar) podría ser la siguiente: uno ofende a un poder sin saberlo, por ejemplo, llevando carne de cerdo a un lugar habitado por un espíritu *vazimba*; el espíritu ofendido hace que uno enferme o experimente pesadillas; uno va a un curandero local que identifica al espíritu y le indica cómo

70 La mayoría de las cosmologías africanas postulan que de alguna manera el creador está más allá del bien y del mal; por ejemplo, como un creador ocioso que ha abandonado el mundo o como una fuerza de violencia que está más allá de todo razonamiento moral, cuya arbitrariedad demuestra su prioridad local y, por ende, su capacidad para constituir cualquier sistema de justicia humana.

obtener su benevolencia; al hacerlo, sin embargo, uno pasa a formar parte de una congregación de antiguas víctimas, de las cuales todas tienen ahora una relación especial con el espíritu, que puede ayudar a uno o incluso dirigir sus poderes contra sus enemigos. El sufrimiento conduce al conocimiento; el conocimiento, al poder. Este es un patrón extremadamente común. Victor Turner, por ejemplo, estima que, entre los ndembu de Zambia, existen esencialmente solo dos tipos de rituales: rituales de aflicción y «rituales de crisis vital», como las iniciaciones y los ritos funerarios. También añade que incluso estos últimos siempre «hicieron hincapié en el tema del sufrimiento como medio de acceso a un ritual y un estatus social superiores» (1968: 15-16); por lo general, porque los rituales de iniciación pasaban por pruebas físicas (sufrimiento) hasta la obtención de algún tipo de conocimiento ritual.

La mayoría de los objetos africanos etiquetados como «fetiches» estaban precisamente relacionados en esta lógica ritual.

Permítanme tomar dos ejemplos representativos. El primero es el de los tiv de Nigeria central entre 1900 y 1950. El segundo es el de los bakongo de la costa centroafricana, que tienen una historia mucho más larga de enredos con el comercio europeo. Son un buen punto de partida porque ambos están bien documentados y no vivían demasiado lejos de la región de la que tratan los textos de Pietz. Los tiv son un ejemplo clásico de una sociedad «segmentaria»: antes de ser conquistados por los británicos, no reconocían ningún tipo de autoridad centralizada, más allá de los confines de un típico complejo familiar extendido. Por el contrario, la sociedad más amplia estaba organizada sobre una base genealógica a través de un elaborado sistema de linajes patrilineales que, sin embargo, no tenía funcionarios permanentes ni oficiales encargados de los rituales. Mientras que la vida ritual de la mayoría de las sociedades segmentarias de la región se centraba en un culto elaborado a los antepasados o a los santuarios de la tierra, los tiv también carecían de estos. En cambio, su vida ritual gira en buena medida en torno a la protección contra la brujería y al control de objetos llamados *akombo* o «fetiches».

Los nombres de la mayoría de los *akombo* eran también los de enfermedades. En cierto sentido, los *akombo* eran simplemente esas enfermedades[71], aunque también se encarnaban en «emblemas» materiales. Estos emblemas podían ser casi cualquier cosa: un recipiente con cenizas, una escoba, un trozo de hueso de elefante. Estos existían en

71 Más precisamente, los síntomas.

ciertos lugares, eran propiedad de «cuidadores» y siempre estaban rodeados de una serie de reglas y regulaciones que indicaban lo que se podía y no se podía hacer en las inmediaciones. Uno entraba en relación con un *akombo* cuando rompía una de esas reglas (a esto se le llama «perforarlo») y como consecuencia de ello enfermaba. La única manera de arreglar las cosas era acercarse a su cuidador para «reparar» el *akombo* o «ponerlo en su lugar». Una vez que la víctima se ha liberado de los efectos del fetiche, también puede decidir tomar posesión de él, lo que implica un ritual adicional de «acuerdo» y sacrificio para otorgarse el poder de operarlo («repararlo») para ayudar a otras personas afectadas y, además, obtener acceso a cualquier otro poder que pueda tener el *akombo* (Bohannan y Bohannan, 1969). Todo esto se parece mucho al modelo de un típico «culto a la aflicción».

Lo que he dicho hasta ahora se aplica a los *akombo* menores u ordinarios. También había *akombo* mayores, que tenían poderes más amplios. Probablemente los más importantes de ellos eran los que protegían los mercados. Según los informantes tiv del período colonial, lo que realmente distinguía a estos grandes *akombo* de los ordinarios era, en primer lugar, que podían proteger a todo un territorio de cualquier daño; en segundo lugar, que podían transmitirse de padre a hijo; en tercer lugar, que «o bien contienen una parte de un cuerpo humano como parte de sus emblemas, o bien deben ser reparados mediante un sacrificio humano... o ambas cosas» (*ibid.*: 437).

Para entender esto, creo que hay que entender algo sobre las concepciones tradicionales de los tiv en torno al poder social, al menos tal como existían a principios del siglo xx. Los tiv combinaban estructuras domésticas muy jerárquicas (complejos familiares erigidos en torno a algún hombre mayor importante, casi siempre con numerosas esposas, rodeado de una multitud de hijos adultos solteros y frustrados) y un *ethos* ferozmente igualitario que no permitía casi nada en materia de cargos políticos fuera del complejo. Algunos hombres mayores consiguen ganar una mayor influencia en los asuntos comunitarios, pero tales logros se ven con extrema ambivalencia. El poder social, la capacidad de imponer la propia voluntad a los demás, se conoce como *tsav*, se ve en términos bastante materiales como una sustancia amarilla y grasosa que crece en los corazones humanos. Algunas personas tienen *tsav* de forma natural. Son lo que llamaríamos «tipos de liderazgo natural». También se puede crear, o aumentar, comiendo carne humana. Esto es «brujería», la definición del mal:

> Los tiv creen que las personas con *tsav* forman una organización llamada *mbatsav*. Se dice que este grupo tiene una división del trabajo y una organización poco definida. Se dice que los *mbatsav* se reúnen por la noche, generalmente con fines nefastos; roban tumbas para comer cadáveres; embrujan a la gente para poner cadáveres en tumbas que luego pueden robar. Se cree que existe una red de «deudas de carne» que se establece cuando alguien te engaña para que comas carne humana y luego exige una devolución en especie; lo único que puedes hacer es matar a tus hijos y a tus parientes cercanos, personas sobre las que tienes algún tipo de poder, y finalmente, como nadie puede ganar contra la organización, debes entregarte a ellos como víctima porque no tienes parientes a los que entregar (P. Bohannan, 1958: 4-5).

Como lo expresa sucintamente Paul Bohannan: «los hombres alcanzan el poder consumiendo la sustancia de otros». Si bien nunca se puede estar seguro de que un anciano en particular sea también un brujo caníbal malvado, las clases se superponen y parecería que, al menos desde la época en la que existen registros, más o menos en cada generación, un movimiento de cacería de brujas arrasaba el país desenmascarando a las figuras más prominentes de la autoridad local (Akiga, 1939; P. Bohannan, 1958)[72].

No se trata exactamente de un sistema en el que el poder político se considere intrínsecamente malo, pero se le parece mucho. Entonces es lógico que los *akombo* que tienen poder sobre las comunidades tengan una predilección similar por absorber carne humana. La información que tenemos sobre la mayoría de estos «grandes *akombo*» es algo limitada, porque la mayoría fueron destruidos durante un movimiento de caza de brujas en la década de 1920, pero los únicos que tendieron a sobrevivir fueron los *akombo* de los mercados. Afortunadamente, estos son los más relevantes para las cuestiones que se examinan aquí.

72 Bohannan interpreta estos movimientos como características habituales de la estructura social tiv. Más recientemente, los estudiosos nigerianos (Tseayo, 1975; Makar, 1994) los han situado en el contexto colonial, como resultado de los esfuerzos británicos por obligar a un grupo altamente igualitario a entrar en el marco de un Estado basado en la forma de gobierno indirecta. De hecho, no hay manera de saber si esos movimientos ocurrieron antes, pero parece razonable suponer que algún mecanismo de ese tipo existió, al menos, durante tanto tiempo como existió el igualitarismo tiv.

Los mercados tiv están dominados en gran medida por mujeres, que también son las principales productoras. Durante los últimos siglos, los mercados también han sido el contexto principal en el que la mayoría de los tiv entran en contacto con aquellos con quienes no pueden trazar vínculos genealógicos estrechos y, por lo tanto, con quienes necesariamente no tienen obligaciones morales. En los mercados, entonces, los poderes destructivos del *akombo* podían usarse para mantener la paz. Cada mercado importante tenía su propio fetiche (Bohannan y Bohannan, 1968: 149, 158-162), que los tiv del período colonial, curiosamente, a menudo comparaban con un certificado de autorización del régimen colonial. Esencialmente, encarnaban acuerdos de paz entre una serie de linajes que compartían el mismo mercado, por los cuales sus miembros se comprometían a tratarse de manera justa entre sí y a abstenerse de robar, pelear y aprovecharse. El acuerdo se sellaba con un sacrificio (hoy en día se dice que era un sacrificio humano, aunque los bohannianos sospechan que la mayoría de las veces se trataba de un perro) cuya sangre se vertía sobre el emblema del *akombo*. Este es el sacrificio por el día: además, los ancianos (varones), en su calidad de *mbatsav*, mataban a otros de su propio linaje «por la noche», es decir, mediante brujería (*ibid.*: 159-160). A partir de entonces, todos aquellos que infringieran el acuerdo serían aniquilados por el poder del *akombo*. Y, de hecho, la existencia de tales acuerdos hizo posible que los mercados se convirtieran en lugares de reunión para la regulación de los asuntos locales, los juicios y la toma de juramentos.

Creo que esto da una idea de la lógica por la que los «fetiches» también llegaron a mediar en los acuerdos comerciales con los comerciantes europeos en los siglos XVI y XVII. No hace falta destacar la similitud con las teorías europeas del contrato social que precisamente se estaban desarrollando en esa época. Volveré a estos paralelismos en un momento.

Los propios tiv tenían poco que ver con los europeos antes de la conquista británica; entraron en relación con el comercio principalmente como víctimas, siendo atacados por vecinos más poderosos en busca de esclavos. Como resultado, su historia registrada es muy superficial. Por otro lado, los bakongo, famosos por sus *minkisi* o «fetiches», muchos considerados obras de arte brillantes, tienen una de las historias registradas más largas de África. En 1483, el reino del Congo entró en una alianza con Portugal y la familia real se convirtió al catolicismo. En ese momento, su capital, São Salvador, era la ciudad más grande al sur del Sahara. En menos de un siglo, el reino fue desgarrado por las presiones

del comercio de esclavos. En 1678, la capital fue destruida. El reino se dividió en una serie de estados sucesores más pequeños, la mayoría de los cuales reconocieron oficialmente la autoridad de un monarca nominal del Congo despojado de casi todo poder real: un clásico centro vacío (Thornton, 1987). Los siglos posteriores fueron testigos de una fragmentación aún mayor; los centros de la mayoría de los Estados sucesores se vaciaron de manera similar, dejando un campo social altamente descentralizado en el que los antiguos títulos de jefe se convirtieron cada vez más en premios que podían ser comprados y vendidos por comerciantes y traficantes de esclavos exitosos. Sin duda, esto fue así en el siglo XIX, durante el cual el poder se trasladó gradualmente a las ciudades comerciales a lo largo de la costa. Este es también el período del que tenemos la mayor parte de nuestra información sobre los *minkisi*, como se recuerda en documentos registrados por conversos cristianos en idioma kikongo al inicio del periodo colonial.

En muchos sentidos, los bakongo pueden parecer muy diferentes de los tiv: matrilineales mientras que los tiv eran patrilineales, jerárquicos mientras que los tiv eran igualitarios, con una cosmología centrada en los muertos ancestrales que es totalmente ajena a las concepciones tiv. Pero los supuestos básicos sobre la naturaleza del poder en ambos casos son notablemente similares. En primer lugar, encontramos la misma lógica de la aflicción: aquí también, uno entra en contacto con los poderes en buena medida al ofenderlos; una vez que ese poder ha causado que uno sufra, entonces uno tiene la oportunidad de dominarlo y, en cierta medida, de adquirirlo para sí mismo[73]. Esta era la manera normal en que uno entraba en relación con un *nkisi*: primero uno recurre a su guardián para que lo cure de una dolencia; como tal, uno se convierte en miembro de lo que podría llamarse en términos generales su congregación; quizás más tarde, si uno está dispuesto a someterse al costoso proceso de iniciación, uno puede convertirse provisionalmente en guardián.

Las teorías bakongo y tiv sobre la relación entre el poder político y la brujería también eran notablemente similares. Se suponía que el poder de los jefes tenía su raíz en una sustancia física del cuerpo, en este caso llamada *kindoki*. Este era también el poder de las brujas. La principal diferencia era que las brujas kongo operaban en un nivel algo más abstracto que las brujas tiv; si bien ellas también se enredaban en «deudas de carne»,

73 MacGaffey (1986) sugiere que el ciclo ritual arquetípico del bakongo conduce desde la aflicción al sacrificio, al retiro, a la recepción de regalos y a un nuevo estatus.

se las representaba principalmente como personas que consumían la sustancia espiritual de sus víctimas a través de medios invisibles, succionando sus almas en lugar de comérselas literalmente. Además, mientras que al principio las brujas se alimentaban de sus propios parientes, aquellas que habían succionado y obtenido así el poder de un gran número de almas pueden llegar a ser lo suficientemente poderosas como para atacar a casi cualquier persona. Es responsabilidad de los jefes frustrar sus maléficos planes, utilizando su propio *ndoki*. Sin embargo, como destaca Wyatt MacGaffey (1986, 2000), la diferencia entre un jefe y una bruja es simplemente una cuestión de intenciones: las brujas son simplemente aquellas que utilizan sus poderes nocturnos para sus propios fines egoístas, la codicia o la envidia en lugar de para el bien de la comunidad. Y como este último es un concepto notoriamente escurridizo, si bien nadie que no tenga *kindoki* es de verdadera importancia pública, nadie que lo tenga está totalmente libre de sospechas.

Sin embargo, existen dos diferencias fundamentales con los *akombo* tiv, que parecen estar relacionadas. Una es que los *minkisi* kongo tienden a personificarse. No solo tienen nombres e historias, sino también mentes e intenciones propias. Esto se debe a que en realidad sus poderes son los poderes de los fantasmas ancestrales: la mayoría de las estatuillas nkisi, de hecho, contenían en sus pechos una serie de ingredientes medicinales, que les otorgaban sus capacidades específicas para la acción (cf. Graeber, 1995), y tierra de tumbas, que efectuaba su conexión con los muertos. La segunda diferencia es que tienden a actuar en gran medida cuando alguien los provoca intencionalmente. Mientras que los tiv podrían decir que quien ofende involuntariamente a un *akombo* lo «atraviesa», con los minkisi esto no era una mera metáfora. Quienes manejaban un *nkisi* a menudo literalmente clavaban clavos en el objeto para provocar su acción. Debo señalar que esto no era en absoluto como clavar alfileres en un muñeco vudú, ya que la idea era provocar la ira del *nkisi* (aunque MacGaffey [1986] señala que, en un sentido más amplio, las figuras representaban simultáneamente al agresor y a la víctima, suponiendo que la inflicción de sufrimiento crea una especie de unidad entre ambos).

Incluso el cargo de jefe podía verse arrastrado a la misma lógica. En gran parte de África central, los leopardos eran símbolos del poder real. Así ocurre aquí. Un cuaderno de notas del siglo XIX (nota 45, en MacGaffey, 1986: 159) describe cómo, si alguien mataba a un leopardo, un hombre que deseara ser investido con un título importante de jefe podía

correr al lugar para «profanar su cola» pisándola. Se trataba de una época en la que los hombres que habían adquirido fortunas en el comercio podían adquirir esos títulos con bastante facilidad: después de profanar el objeto, el hombre podía proceder a adquirir el título mediante lo que es una especie de «compra», que por lo general podría implicar, por ejemplo, el pago de diez vidas «por el día» (esclavos entregados al titular actual) y diez «por la noche» (miembros del propio grupo familiar del jefe asesinados por medio de brujería; cf. Vansina 1973). Lo siguiente da una idea de su poder:

> Lunkanka es un *nkisi* en una estatua y es extremadamente feroz y fuerte. Proviene de Mongo, donde muchos de nuestros antepasados solían ir a componerlo, pero ahora todos sus guardianes han muerto. Cuando tenía un guardián era muy fuerte, y por eso destruyó aldeas enteras. Su fuerza residía en atrapar [a sus víctimas], aplastarles el pecho haciéndoles sangrar por la nariz y excretar pus; clavarles cuchillos en el pecho, retorcerles el cuello, romperles brazos y piernas, anudarles los intestinos, provocarles pesadillas, descubrir brujas en la aldea, sofocar la respiración de un hombre, etcétera. Cuando se supo que Lunkanka era extremadamente poderoso, mucha gente confió en él para, entre otras cosas, curar, hacer juramentos y maldecir a brujas y magos (en MacGaffey, 1991: 127)[74].

El texto continúa explicando que si dos hombres hacen un acuerdo (por ejemplo, uno acepta ser cliente o peón del otro y, por lo tanto, estar vinculado a su aldea), ambos pueden clavar clavos en Lunkanka para sellar el acuerdo; el *nkisi* actuaría entonces como su poder de ejecución. Según MacGaffey (1987), en el siglo XIX todos los aspectos de la vida económica de los bakongo, desde la vigilancia de los mercados hasta la protección de los derechos de propiedad y la ejecución de los contratos, se llevaban a cabo por medio de los *minkisi*, y los *nkisi* empleados en ese medio eran, en todos los casos, formas de violencia y aflicción cristalizadas.

La lógica subyacente parece tener una similitud notable con las teorías del contrato social que se crearon en Europa en la misma época. MacGaffey incluso ha encontrado textos en kikongo que celebran la

74 El texto es como en MacGaffey excepto que he traducido nganga («curandero, guardián de un *nkisi*») y su plural (banganga) como guardián y guardianes.

existencia del *minkisi* como una forma de prevenir una guerra de todos contra todos[75]. Una vez más, hay un sorprendente paralelismo en los supuestos subyacentes: en este caso, el mismo trasfondo de intercambio competitivo en el mercado, la misma suposición de que (al menos fuera de las relaciones de parentesco) la paz social es, por lo tanto, una cuestión de acuerdos, acuerdos particulares para respetar la propiedad de unos y otros que deben ser aplicados mediante un poder omnímodo de la violencia. La principal diferencia parece residir en las supuestas razones por las que esa violencia es necesaria. Autores como Sahlins (2001) han enfatizado mucho que la tradición judeocristiana, que se remonta al menos a Agustín (él mismo era africano), supone que los deseos humanos son en esencia insaciables. Como nunca podemos tener suficiente placer, poder o, especialmente, riqueza material, y como los recursos son inherentemente limitados, todos estamos necesariamente en un estado de competencia con los demás. El Estado, según San Agustín, encarna la razón, que es divina. También es una institución providencial que, al amenazar con el castigo, vuelve contra nosotros nuestro egoísmo básico (especialmente nuestro miedo al dolor) para mantener el orden. Hobbes (1980 [1651]) simplemente secularizó la imagen eliminando la parte sobre los deseos infinitos como castigo por el pecado original, pero manteniendo la estructura básica. Luego Adam Smith, como optimista de la Ilustración que era, trajo de vuelta la providencia divina para argumentar que Dios había dispuesto las cosas de tal manera que incluso nuestros deseos competitivos trabajarían para el beneficio de todos. En todos los casos, sin embargo, la tradición occidental parece combinar dos características: la suposición de que los humanos están corrompidos por

75 Comunicación personal, marzo de 2000. Al igual que en Hobbes, esto crea un poder general de violencia que puede garantizar que las personas cumplan con sus obligaciones contractuales y respeten los derechos de propiedad de los demás, lo que, si volvemos a examinar el material de Pietz, se vuelve especialmente irónico. Aquí tenemos a comerciantes aventureros europeos jurando y haciendo acuerdos con africanos sobre objetos que llamaban «fetiches», exactamente al mismo tiempo que autores como Hobbes estaban inventando la teoría del contrato social en su país. Pero aparentemente fueron los africanos quienes vieron el acto como la creación de una especie de contrato social; los europeos parecen haber tenido otros asuntos que tratar. Todo esto claramente plantea la cuestión de si hay alguna razón para creer que Hobbes, entre otros, era consciente de lo que estaba sucediendo en África en ese momento. En el caso de Hobbes, al menos, no he logrado encontrar ninguna prueba concreta. Si bien Hobbes creció en una familia de comerciantes, en todo su corpus publicado, sus únicas menciones de África, hasta donde yo sé, son a través de referencias clásicas.

deseos ilimitados y un esfuerzo insistente por imaginar alguna forma de poder o autoridad (la razón, Dios, el Estado) que no esté corrompida por el deseo y, por lo tanto, sea inherentemente benévola. Dios debe ser justo (a pesar de todas las apariencias en contra); un hombre racional puede elevarse por encima de las pasiones corporales; al menos debería ser posible tener gobernantes que no se interesaran por su propio engrandecimiento, sino solo por el bienestar público. El resultado fue que los efectos del poder tienden a ser infinitamente eufemizados o minimizados. Los sistemas cosmológicos africanos parecían carecer de ambas características: probablemente, porque eran menos propensos a ver la motivación humana como, por ejemplo, un deseo de riqueza o placeres que pudieran abstraerse o imaginarse independientemente de las relaciones sociales en las que se realizaban. Tienden a suponer que lo que la gente deseaba era el poder en sí[76]. Por lo tanto, era imposible imaginar una forma de poder político que no estuviera constituida, al menos en parte, por la misma forma de mal que la tradición occidental veía en él como el medio para trascender[77]. Tal vez por esta razón, lo que los europeos eufemizaban nerviosamente era exactamente lo que los africanos conscientemente parecían exagerar. En este punto, se podría considerar la diferencia entre los famosos reinos «divinos» de gran parte de África, cuyos súbditos insistían en que cualquier gobernante que se volviera débil o frágil sería asesinado de inmediato (algo que, en realidad, parece haber sucedido solo en raras ocasiones), y una institución como el Imperio romano de Agustín, que afirmaba ser la encarnación de la ley racional y el guardián del orden público, pero cuyos gobernantes reales se asesinaban entre sí con una coherencia tan salvaje que es casi imposible encontrar un ejemplo de un emperador que muriera de muerte natural. De manera similar, en la Europa de los siglos XVII y XVIII, los Estados africanos se ganaron la reputación de ser extraordinariamente sanguinarios, ya que sus representantes y súbditos nunca vieron ningún motivo para disfrazar la naturaleza esencialmente asesina del poder estatal, a pesar de que la escala real de las matanzas, incluso por parte de los Estados ganda o zulú, fue insignificante en comparación con la devastación causada por las guerras dentro de Europa

76 Está claro que lo que estoy sugiriendo aquí podría considerarse una variante del famoso argumento de la «riqueza en la gente» (ver por ejemplo Guyer, 1993; Guyer y Belinga, 1995).

77 Obviamente esto es una simplificación.

en la misma época, por no hablar de lo que los europeos estaban dispuestos a hacerle a cualquier otro.

La materialidad del poder

Otra forma de entender la diferencia es observar las maneras contrastantes en que se consideraba que el poder adquiría sustancia material o forma tangible. En el caso de los mercaderes de Pietz, por supuesto, el énfasis estaba puesto en los objetos materiales valiosos, los objetos bellos o fascinantes (o, a veces, en las personas embellecidas artificialmente) y sus poderes para encantar o atraer. El valor de un objeto era su poder. En los casos africanos que hemos analizado, al menos, el poder es imaginado sobre todo como una sustancia material dentro del cuerpo: *tsav*, *ndoki*. Esto está en total consonancia con las distinciones esbozadas anteriormente, pero también tiene un corolario interesante que, en cierto sentido, subvierte sistemáticamente ese principio de representación que es la base lógica de cualquier sistema de autoridad legítima. Aquí solo puedo hacer referencia a un argumento que he presentado más detalladamente en el capítulo 1: que cualquier sistema en el que un miembro de un grupo pueda pretender representar al grupo en su conjunto implica necesariamente distinguir a ese miembro de un modo parecido a la noción durkheimiana de lo sagrado, como algo separado de las cosas y sustancias del mundo material, incluso, hasta cierto punto, abstraído de él. Gran parte de las etiquetas que clasifican a las figuras de autoridad tienden a centrarse siempre en la negación de las formas en que el cuerpo está en continuidad con el mundo; la imagen tácita es siempre la de un ser autónomo que no necesita nada. El ideal del Estado racional y desinteresado parece ser solo una variación local particular de este tema muy común, que como he argumentado es inherente a cualquier noción real de jerarquía.

No es que la lógica de la jerarquía no esté presente (podríamos decir que de una manera u otra siempre lo está), sino que las cosas parecen funcionar de tal manera que la subvierten constantemente. Me parece que no se puede entender ni siquiera el famoso sistema tiv de esferas de intercambio sin tener esto en cuenta. El sistema, tal como lo describió Paul Bohannan en un ensayo de 1955, es en realidad bastante simple. Todo lo que se consideraba digno de intercambio, todas las cosas de valor, caían en una de tres categorías; las cosas de cada categoría,

por lo general, solo podían intercambiarse entre sí. Las esferas de intercambio resultantes formaban una jerarquía. En la base estaban los bienes de uso cotidiano como alimentos, herramientas o aceite de cocina, que podían donarse a parientes o amigos, o venderse en mercados locales. Luego estaban los bienes de prestigio como las barras de latón, los esclavos, cierto tipo de tela blanca y los servicios mágicos, como los que prestaban los dueños del *akombo*. La categoría más alta consistía únicamente en derechos sobre las mujeres, ya que antes del período colonial, todos los matrimonios se consideraban intercambios de una mujer por otra (o más precisamente, sus poderes reproductivos) y existía un complicado sistema de «tutelas» por el cual los jefes de familia podían adquirir derechos sobre las mujeres que eran consideradas de alguna manera como una deuda y las casaban a cambio de nuevas esposas, incluso si no tenían una hermana o hija soltera propia. Por otra parte, la división entre esferas nunca fue absoluta. Era *posible* convertir los alimentos en objetos de valor, si uno encontraba a alguien lo suficientemente desesperado por comida, o, en otras circunstancias, convertir los objetos de valor en esposas adicionales. Para hacerlo hacía falta un «corazón fuerte», lo que, según Bohannan, era inherentemente admirable («moralmente positivo»), aunque hay que imaginarlo de forma un tanto ambivalente, ya que tener un corazón fuerte significaba, precisamente, que uno tenía esa sustancia amarilla en el corazón que también lo convertía a uno en brujo[78].

Es evidente que el sistema se basa en el control masculino de las mujeres. Los bienes que son producidos y comercializados en gran medida por mujeres son relegados a la categoría más baja; los que están controlados por hombres ocupan un lugar más alto; la esfera más alta consiste únicamente en los derechos de los hombres sobre las propias mujeres. Al mismo tiempo se podría decir que a medida que se asciende en las esferas, los hombres van ganando cada vez más control sobre la capacidad de crear formas sociales (hogares, descendencia, genealogía); pasando de alimentos y herramientas que solo pueden mantener vivas a las personas, a objetos con la capacidad de reunir clientes y, finalmente, al poder de crear la descendencia misma. Después de todo, cuando se reúnen esposas y pupilas, técnicamente no se está traficando con mujeres, sino con sus capacidades reproductivas. Todo esto

78 Según Bohannan y Bohannan (1968: 233), tener un «corazón fuerte» significa tener «tanto coraje como atractivo».

se hace manipulando la deuda en sus diversas manifestaciones, colocando a otros en una posición de obligación. Esto, a su vez, hace que sea más fácil entender lo que realmente está pasando con las historias sobre brujería y la deuda de carne, lo que yo propondría que debería considerarse realmente la cuarta esfera, ya que marca el destino final de aquellos con «corazones fuertes». Aquí es donde todo el sistema se derrumba sobre sí mismo, la dirección se invierte por completo: ya que queda claro que quienes tienen más éxito en manipular las redes de deuda para obtener tales poderes sobre la creación están en una posición de deuda ilimitada, y por lo tanto, se ven obligados a consumir la sustancia humana misma que el sistema aparentemente se ocupa de producir. O, para decirlo de manera cruda, al manipular la deuda, un hombre con un corazón fuerte puede transformar la comida en materia de redes sociales, transformar las redes sociales en control sobre las mujeres y, por lo tanto, el poder de generar descendientes. Pero el mismo poder para hacerlo amenaza constantemente con salirse de control, y finalmente encerrar a quienes logran jugar el juego con más éxito en deudas de carne que los obligan a convertir a sus descendientes nuevamente en comida. En marcado contraste con la versión occidental, el deseo insaciable de consumo, cuando aparece, no es un deseo de riqueza sino de consumo directo de seres humanos indistinguible del poder político que, en la versión europea, suele imaginarse como lo único capaz de controlarlo.

Ahora bien, todo esto podría parecer apropiado para una sociedad igualitaria como la tiv, de la que cabría esperar una actitud algo ambivalente en cuanto a la naturaleza del poder social y la autoridad. Lo sorprendente, entonces, es cuánto de esto se reproduce casi con exactitud en el material bakongo, donde la situación política era tan diferente. Es cierto que no era del todo diferente: se trataba de un área en la que la autoridad centralizada se había ido desmantelando de manera efectiva durante generaciones (Ekholm, 1991), pero los paralelismos son sorprendentes: incluso en los pequeños detalles como los pagos «por el día» y «por la noche». Las pocas diferencias parecen reflejar una mayor aceptación de la jerarquía social entre los bakongo (al menos en principio): hay una voluntad más abierta de ver a los *kindoki* como capaces de servir al bien común y, significativamente, creo, también hay una tendencia a tratar toda la cuestión de la brujería de manera más abstracta: si bien se habla ocasionalmente de darse un festín con cuerpos desenterrados, la imaginería habitual es la de una especie de poder vampírico incorpóreo que se alimenta de la sustancia espiritual de sus víctimas, lo

que, como mínimo, muestra una renuencia a desafiar la lógica fundamental de la representación a través de la abstracción en la que, al parecer, debe basarse cualquier sistema de gobierno legítimo. Sin embargo, se trata de diferencias menores.

Diferentes tipos de contrato social

Como ya he dicho, las primeras fuentes portuguesas y holandesas parecen ignorar por completo todo esto, absortos como estaban en su nuevo materialismo, las cuestiones del valor económico (y en particular del valor de cambio) eran las únicas que realmente les preocupaban. El resultado es, curiosamente, que en el momento en que Hobbes escribía su famosa teoría del contrato social en 1651, parece haber ignorado por completo que en África todavía se celebraban con regularidad contratos sociales no muy distintos del tipo que él imaginaba.

Esto nos lleva de nuevo a las preguntas sobre la naturaleza de la creatividad social con las que comenzamos. La principal forma de hablar sobre estos asuntos en la tradición intelectual occidental durante los últimos siglos ha sido precisamente a través del lenguaje de los contratos, sociales o de otro tipo. Como mencioné al comienzo del ensayo, Marcel Mauss afirmó que su ensayo sobre el don de 1925 en realidad formaba parte de un proyecto mucho más amplio sobre los orígenes de las nociones de contrato y obligación contractual. Su conclusión (bastante sorprendente) fue que la forma más elemental de contrato social era, de hecho, el comunismo: un acuerdo abierto entre dos grupos, o incluso dos individuos, para proveerse mutuamente; dentro del cual, incluso el acceso a las posesiones de cada uno seguía el principio «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». Argumentaba que originalmente había dos posibilidades: guerra total o «reciprocidad total». Este último aspecto influyó en todo, desde las estructuras por mitades (en las que los que están en un lado de un pueblo solo pueden casarse con las hijas de los que están en el otro, o solo pueden comer alimentos cultivados en el otro lado, o solo los otros pueden enterrar a sus muertos...), hasta las relaciones de comunismo individualista como las que se aplican entre amigos cercanos o parientes políticos, o en nuestra propia sociedad, marido y mujer. Esto más tarde se refracta en diversas formas más específicas de relación de don, y luego, por supuesto, finalmente surge el mercado, pero la «reciprocidad total» sigue siendo

el tipo de línea base de la sociabilidad, incluso en la actualidad. Por eso, sugiere Mauss, los contratos de trabajo asalariado parecen tan insatisfactorios para quienes los reciben; todavía existe esa suposición subyacente de que los acuerdos voluntarios (como, por ejemplo, el matrimonio) deben implicar un compromiso abierto de cubrir las necesidades mutuas.

Alain Caillé (2000) resume la diferencia entre el primer tipo de contrato y las relaciones del don en general, y el contrato más conocido como entre «incondicionalidad condicional» y «condicionalidad incondicional». El primero es un compromiso ilimitado, pero cualquiera de las partes es libre de romperlo en cualquier momento; el segundo especifica con precisión lo que debe cada parte, ni más ni menos, pero dentro de eso, cada parte tiene una obligación absoluta. Mi propio trabajo sobre las monedas comerciales, y en particular lo que sucedió con las cuentas o la moneda de concha una vez que dejaron los circuitos del comercio (2001), reveló algunos patrones sorprendentes. Todo parecía girar en torno a la presencia o ausencia de un mercado interno. En América del norte, los cinturones de wampum, adquiridos originalmente en el comercio de pieles, nunca fueron utilizados como dinero por los pueblos indígenas cuando trataban entre sí (de hecho, no había relaciones de mercado de ningún tipo entre los pueblos indígenas); en cambio, se convirtieron en un elemento clave en la construcción de la paz social. La Confederación Iroquesa, por ejemplo, se consideraba a sí misma como una especie de período hobbesiano de guerra de todos contra todos, pero no era causada por la competencia por la riqueza y el poder, sino por el poder del dolor y el duelo, que transformaba a los humanos en criaturas monstruosas ansiosas de venganza y destrucción. El wampum, en comparación, nunca fue visto como algo que hiciera daño a nadie. El wampum era la paz cristalizada, una sustancia de luz y belleza con el poder de curar y abrir a los heridos y constreñidos por la rabia; los regalos de wampum despejaban el camino hacia relaciones abiertas de responsabilidad mutua, precisamente el tipo de relaciones que Mauss parecía tener en mente. En Madagascar, en cambio, donde la compra y la venta estaban por todas partes, las cuentas de comercio y, más tarde, los adornos hechos con monedas de plata fundida se convirtieron en elementos de los amuletos (*ody*, *sampy*, etcétera) que funcionaban de forma muy similar a los fetiches de África occidental: tal vez no encarnaran enfermedades, pero eran capaces de tener efectos altamente punitivos. En todo caso, en Madagascar la lógica hobbesiana se vuelve

mucho más explícita, porque así era también como se creaba el poder soberano y el Estado.

Aquí solo puedo resumir un argumento mucho más elaborado (Graeber, 1995, 2001), pero la esencia es algo así: las monedas de plata, que llegaron a Madagascar en gran parte a través del comercio de esclavos y que se fundían para crear adornos y se rompían para crear denominaciones más pequeñas de moneda que la gente usaba en la vida cotidiana, en Imerina se usaban también para crear el poder de los reyes. Cada acontecimiento importante en el que aparecía el gobernante estaba marcado por la «entrega de *hasina*», la presentación de monedas de plata enteras por parte de representantes del pueblo al rey para representar la unidad del reino creada por este acto de reconocimiento. El mensaje final era que al hacerlo, el pueblo creaba el poder real, exactamente de la misma manera que se crea un amuleto o un fetiche. En el reino Merina, cada vez que dos personas llegaban a algún tipo de acuerdo comercial, o en realidad cada vez que los miembros de una comunidad llegaban a un acuerdo sobre la disposición de la propiedad o el mantenimiento de las obras de irrigación, solían sellar el contrato realizando una «entrega de *hasina*» al rey (Graeber, 1995: 96-109), recreando ese poder de violencia que los ataba a sus obligaciones contractuales[79].

No es que los tipos de contratos más abiertos, como los de Mauss, no existieran en Madagascar o incluso en África occidental. La mayoría de las veces, en la literatura se hace referencia a ellos bajo la rúbrica de «rituales de hermandad de sangre». En malgache, se los llama *fatidra*. En los textos del siglo XIX recopilados por misioneros (Callet, 1908: 851; Cousins, 1968: 93-94; también Ellis, 1835: 187-190; Sibree, 1897), se los trata de hecho como la forma más básica, incluso primordial, de contrato (la mayoría de los socios comerciales, por ejemplo, parecen haber estado vinculados de esta manera). Las dos partes juntaban un poco de su sangre en un trozo de hígado, se lo comían y luego juraban responder siempre a las necesidades del otro, nunca negarse a ayudar en una crisis, nunca rechazar comida cuando el otro tiene hambre, etcétera. Sin embargo, el cuerpo real del juramento toma la forma de imprecaciones, invocando a un espíritu invisible creado por el ritual y llamándolo para causar todo tipo de desastres y estragos sobre ellos si alguna vez incumplieran sus obligaciones. Lo mismo sucede con la creación de vínculos

79 Esto no es exclusivo de Madagascar. También en el caso bakongo se consideraba que el poder real se creaba a través de los mismos medios que los fetiches.

comunitarios: la gente insistía (de hecho, todavía insiste) en que, incluso antes de que hubiera reyes, quienes crearan nuevas comunidades comenzarían por realizar una «entrega de *hasina*» a alguna piedra, árbol u otro objeto que tendría entonces el poder de hacer cumplir sus obligaciones comunitarias de castigar o al menos expulsar a quienes no respetasen el contrato social.

Cuando Mauss describió la «reciprocidad total», estaba pensando en el tipo de acuerdos que se harían en ausencia total de instituciones de mercado: aquí, estamos tratando con sociedades profundamente enredadas en relaciones de mercado; de hecho, a menudo las relaciones entre las personas tenían poco más en común. Es difícil escapar a la conclusión de que el poder genérico del dinero (como lo único que ya unía a las partes) se convirtió en el modelo para ese poder invisible que, por así decirlo, se volvió contra sí mismo para mantener acuerdos, incluso cuando, a corto plazo, podría haber sido conveniente a nivel financiero para alguna de las partes no hacerlo. De ahí que incluso el «comunismo individualista» de la hermandad de sangre termine subsumido en esa misma lógica.

Creo que la comparación entre América del Norte y Madagascar es relevante porque en ambos casos, lo que es una encarnación de valor puro y que se considera que viene de muy lejos, se convierte en el medio básico para la creación de nuevos vínculos sociales de creatividad social. Los iroqueses de las Seis Naciones utilizaban el wampum para crear paz, pero de hecho lo que llamamos sociedad para ellos *era* la paz: la «Liga de los iroqueses» se llamaba «La Gran Paz», y la presentación del wampum se convirtió en el medio para crear todo tipo de contratos, acuerdos mutuos y nuevas formas institucionales (véase Graeber, 2001: 125-126, 132-134). En el caso malgache (y también africano) se trata de los medios para la creación de acuerdos, comunidades e incluso reinos.

No debería sorprendernos que esto implique tan a menudo la manipulación de objetos de valor ajeno y aparentemente universal. Sin duda, estamos tratando con el conocido principio estructural de que un campo social, o dominio lógico, no puede constituirse excepto en relación a algo que no es parte de él, algo trascendente o, en cualquier caso, ajeno. Una constitución no puede crearse por medios constitucionales; los seres capaces de establecer un sistema de justicia no pueden estar sujetos a ese sistema de justicia; siempre se necesita algo más. Esto es bastante sencillo. Pero también es importante señalar que estos objetos eran, en última instancia, solo el medio, y por lo tanto, algo arbitrario. Uno puede utilizar objetos valiosos de tierras lejanas, o puede, de hecho, utilizar

prácticamente cualquier objeto al azar que se tenga a mano, «una cola de león, otros una pluma de pájaro, una piedra un trozo de trapo». En esto, las fuentes de Pietz tenían razón, porque este es exactamente el momento en que la arbitrariedad del valor se pone completamente de manifiesto. Porque, en realidad, la creatividad no es en absoluto un aspecto de los objetos, sino una dimensión de la acción. En este sentido, lo nuevo surge de lo viejo, y la naturaleza numinosa y ajena del objeto es en realidad el grado en que refleja ese aspecto de nuestras propias acciones que, en cierta manera, nos son ajenos.

Nuestras propias acciones volviendo hacia nosotros

Finalmente, aquí es donde comenzamos a movernos en la dirección de la noción marxista del fetiche: objetos que parecen asumir cualidades humanas que, en realidad, provienen de los propios actores.

No es que estemos hablando de pura mistificación. Como he intentado demostrar en mi análisis de la ceremonia del Baño Real Merina (2001: 232-239) y del ritual *hasina* en general, la gente no ignoraba por completo que era el ritual el que creaba al rey, que lo que construía el poder real no era la moneda, sino la acción de darla. Esto era tácito en el ritual mismo y se afirmaba explícitamente fuera de escena. De manera similar, los amuletos malgaches implicaban la realización de un juramento o promesa por parte de aquellos a quienes protegían o sobre quienes tenían poder; sin eso, era simplemente un objeto sin poder. Por otra parte, una vez entregado, el objeto era tratado como si tuviera un poder propio. Algo similar parece haber sido ampliamente reconocido por los «fetichistas» de África occidental. De hecho, si uno revisa la bibliografía utilizada por Pietz, se ve exactamente el mismo énfasis en la acción: aquí, hacer un juramento colectivo podría llamarse «hacer», «beber» o «comer» fetiches, frases que parecen ser traducciones directas de idiomas africanos. Un fetiche es algo que uno crea o hace:

> También llaman juramento obligatorio a la realización de fetiches. Si se debe confirmar alguna obligación, su frase es: «Hagamos fetiches como confirmación adicional». Cuando beben el brebaje del juramento, suele ir acompañado de una imprecación de que el fetiche puede matarlos si no cumplen con el contenido de su obligación (Bosman, 1967: 149).

La secuencia básica que se presenta aquí –la gente crea («hace») algo; luego actúa como si esa cosa tuviera poder sobre ella– es, por supuesto, precisamente el tipo de secuencia en la que Marx estaba pensando cuando habló de «fetichismo». Hay dos elementos curiosos aquí. Uno es que los involucrados no parecían completamente inconscientes de que esto estaba sucediendo: por un lado, que esos objetos fueron construidos y al mismo tiempo llegaron a tener algún tipo de poder sobre quienes los construyeron. Creo que esto es muy importante y trataré de considerar todas las implicaciones. La otra cosa curiosa es que Pietz ni siquiera considera nada de esto. De hecho, incluso cuando vuelve a examinar la propia obra de Marx (1993), Pietz considera todas las definiciones de fetichismo, todos los aspectos, excepto el más simple y más común: que el «fetichismo» ocurre cuando los seres humanos terminan reverenciando y adorando aquello que ellos mismos han creado[80].

Ahora bien, se trata de un descuido peculiar.

La razón parece residir en la estructura del argumento de Pietz: que «fetiche» es un concepto que surgió dentro de un espacio intercultural peculiar en el que realmente no se aplicaban las categorías existentes, ni las europeas ni las africanas. Lo llama un «espacio de revolución cultural», en el que las «conceptualidades, hábitos, formas de vida y sistemas de valores», de una serie de sistemas sociales radicalmente diferentes (cristianismo feudal, mercantilismo protocapitalista, sistemas de linaje africano) repentinamente se yuxtapusieron y se vieron obligados a llegar a un acuerdo entre sí[81]. Por lo tanto, era un

80 De hecho, la palabra «fetiche» deriva de un término portugués que significa «algo hecho», o incluso «artificial». Por eso, el término también se usaba para referirse a los cosméticos («maquillaje») (Baudrillard, 1976: 92). La conclusión de Baudrillard –que los fetiches no hacen que una ideología arbitraria parezca natural, sino que, por el contrario, inspiran una especie de fascinación por su propia artificialidad–, aunque exagerada, me parece que tiene algo profundamente revelador y podría compararse con mis propias conclusiones al final de este artículo.

81 La frase está tomada de Frederick Jameson. La noción de «revolución cultural» de Jameson (1989), a su vez, se remonta a una cierta corriente del marxismo althusseriano: la idea es que, a medida que una clase dominante está en el proceso gradual de reemplazar a otra, el conflicto entre ellas puede convertirse en una crisis de significado, ya que coexisten «conceptualidades, hábitos y formas de vida y sistemas de valores» radicalmente diferentes. La Ilustración, por ejemplo, podría verse como un momento dramático en una larga revolución cultural en la que los miembros de la antigua aristocracia feudal fueron «sistemáticamente desmantelados» y reemplazados por los de una burguesía emergente. En el caso de la costa occidental africana, por supuesto, no se está hablando de una clase que reemplaza a otra, sino de una confrontación de mundos culturales diferentes.

espacio de continua innovación y creatividad cultural: como cada lado encontró que sus prácticas y categorías existentes eran inadecuadas para tratar con los demás, surgió una especie de cultura pidgin, en particular entre figuras como los tangomãos, «aventureros y comerciantes de habla portuguesa que se establecieron en tierra firma en Guinea desafiando las órdenes de la corona, y se casaron allí y establecieron familias mulatas» (Donelha en Pietz, 1987: 39).

En esta situación, sostiene Pietz, las rúbricas cristianas estándar para tratar con las prácticas religiosas extranjeras simplemente no parecían funcionar. La más común de ellas había sido la «idolatría». Los paganos adoraban ídolos. Los ídolos eran imágenes materiales hechas por seres humanos que representaban poderes invisibles (concebidos como un dios o un espíritu, aunque los cristianos sabían que en realidad eran demonios) con los que el adorador entraba en relación mediante algún tipo de pacto verbal. Aquí estaba la diferencia clave con el fetichismo. Los fetiches (al menos en las descripciones de los primeros comerciantes portugueses y holandeses) no representaban nada; eran objetos materiales que se consideraban dotados de poder en sí mismos; en efecto, productos imaginarios de la propia cosmología materialista de los comerciantes. Como MacGaffey señaló en un comienzo (1994), este énfasis materialista era precisamente lo que faltaba en la forma en que los africanos hablaban de estas cosas (lo que hace que uno se pregunte hasta qué punto se trata realmente de una «cultura pidgin»). Algunos de los elementos etiquetados como «fetiches» tomaban la forma de imágenes, muchos no; pero casi siempre había pactos verbales y espíritus invisibles. Por ejemplo, los misioneros extranjeros que fueron los primeros en establecerse en Imerina no dudaron en etiquetar a sus equivalentes merinas como «ídolos» en lugar de «fetiches», aunque el *sampy* rara vez adoptaba una forma representativa. La diferencia entre los «ídolos» malgaches y los «fetiches» de África occidental parece ser simplemente que los primeros fueron nombrados por los misioneros y los segundos principalmente por los comerciantes, hombres que en realidad solo se preocupaban por el intercambio y las cuestiones de valor material. Las cuestiones de producción o creación, por no hablar de la producción o creación de relaciones sociales, eran simplemente de poco interés para los que cita Pietz. Por lo tanto, lo que al menos para mí es el aspecto más fascinante de todo el complejo de ideas, desaparece en esos relatos. Aquí me refiero a la noción de «hacer fetiches», que mediante una forma de inversión colectiva efectivamente se puede crear un nuevo dios en el

acto. Esta actitud despreocupada hacia la divinidad también parece ser lo que más sorprendió a los europeos recién llegados a África y, en última instancia, los llevó a fantasear sobre gente que adora lo primero que ve por la mañana. Fue la improvisación del ritual que rodea a los fetiches lo que les hizo pensar que, al menos en muchas sociedades africanas, era sobre todo en el ámbito de la religión (lo que debería haber sido el ámbito de las verdades eternas) donde todo estaba en juego, precisamente porque este era también el espacio principal para la creatividad social. En este sentido, como veremos, la cuestión no es tanto que se tratara de objetos que existían en un «espacio de revolución», sino más bien que ellos mismos eran objetos revolucionarios.

¿Ilusiones necesarias?

Entonces, ¿qué es un fetiche?

Un fetiche es un dios en proceso de construcción.

Al menos, si «fetiche» todavía puede utilizarse como un término técnico en este contexto (y, por supuesto, no hay consenso sobre este punto), esto es lo que yo sugeriría[82].

Los fetiches existen precisamente en el punto en que las distinciones convencionales entre «magia» y «religión» pierden sentido, en que los amuletos se convierten en deidades. Frazer, por supuesto, argumentaba que la magia es una técnica, una forma en que los humanos intentan moldear el mundo a su voluntad (aunque sea por medios equivocados), mientras que por el contrario la religión es una cuestión de someterse a una autoridad externa[83]. Para Durkheim, la magia era un ritual que se perseguía con fines puramente individuales; se convierte en religión cuando adquiere una Iglesia, una congregación; porque la religión tiene que ver con la sociedad. El fetichismo, entonces, es el punto en que cada uno se desliza hacia el otro: donde los objetos que hemos creado o de los que nos hemos apropiado para nuestros propios fines de manera repentina pasan a ser vistos como poderes que se nos

82 Mauss, por ejemplo, advirtió a sus estudiantes que el término «fetiche» era inútil como término teórico y debía ser eliminado.

83 Es por esto que, como he sugerido (2001: 239-247), los marxistas tienen tanta dificultad para decidir qué pensar sobre la magia.

imponen, precisamente en el momento en que pasan a encarnar algún vínculo social recién creado.

Esto puede sonar un poco abstracto, pero si uno mira con atención la evidencia etnográfica, esto es exactamente lo que sucede. La vida cotidiana en la Madagascar rural todavía está llena de diferentes tipos de «medicina» (*fanafody*), un término que abarca todo, desde infusiones de hierbas hasta amuletos con el poder de hacer caer rayos sobre la cabeza de un enemigo. La mayoría de la gente sabe cómo hacer o trabajar uno o dos tipos de ellos, o al menos, está dispuesta a alentar a otros a especular que podrían hacerlo. Los amuletos más simples se improvisan para una ocasión específica; otros son más permanentes; amuletos muy importantes, antiguos, que afectan a comunidades enteras (amuletos que protegen las cosechas contra el granizo o protegen a las aldeas de los ladrones) que tienen nombres, historias y guardianes, o incluso tienen que ser renovados (como los reyes) mediante sacrificios periódicos. En siglos anteriores, algunos de estos amuletos llegaron a asumir un papel más general como protectores de las comunidades, y llegaron a conocerse como *sampy*. En definitiva, eran colecciones de trozos de maderas raras, cuentas y adornos de plata, que se mantenían ocultos bajo telas o en cajas, generalmente con sus casitas propias. A veces se expresaban a través de sus guardianes. Tenían nombres e historias, voluntades y deseos. Recibían homenaje, daban bendiciones, imponían tabúes. En otras palabras, eran muy parecidos a los dioses. Sobre todo, cuando llegaban a ser adoptados en el panteón real: en un momento dado, el rey elegía a unos doce para que fueran los guardianes del reino. Estos eran llevados delante del ejército real durante las campañas. Estaban presentes en rituales importantes, sus días rituales eran fiestas nacionales y sus guardianes eran un sacerdocio de facto. Estos eran también los «ídolos» (con nombres como Kelimalaza, Manjakatsiroa, Ravololona) que tanto ofendieron a los misioneros ingleses en el siglo XIX. Sin embargo, este era también un panteón muy inestable. Si se trataba de dioses –y, de hecho, se los llamaba «dioses» (Andriamanitra, la misma palabra que se usaba para designar al Creador, o más tarde al Dios cristiano)– su influencia en la divinidad parecía notablemente tenue. Aparecían nuevos ejemplos; los más antiguos podían caer en el olvido, o bien ser expuestos como fraudes o brujería y purgados del panteón. Literalmente no había una línea clara entre la «magia» ordinaria y las deidades pero, por esa razón, las deidades eran un proceso de construcción constante. No se las veía como representantes de esencias atemporales, sino de

poderes que habían demostrado, al menos por el momento, ser eficaces y benévolos[84].

Los «fetiches» de África occidental no eran exactamente iguales a los *sampy* de Merina: tendían a ser más destructivos en sus poderes, más atrapados en la lógica de la aflicción. Había otras diferencias sutiles, pero allí también encontramos el mismo *continuum* entre hechizos casuales y cuasi-deidades, el mismo sentido de objetos creados a través de acciones humanas, propiedad que podía poseerse, heredarse, incluso comprarse y venderse; herramientas, pero al mismo tiempo objetos de obediencia y adoración, capaces de actuar con una autonomía potencialmente devastadora.

¿Qué tiene que ver, entonces, toda esta extraña teología con la creatividad social en sí? Creo que finalmente aquí podemos volver a Marx.

Para Marx, el «fetichismo de la mercancía» era un ejemplo particular de un fenómeno mucho más general de «alienación». Colectivamente, los seres humanos crean sus mundos, pero debido a la extraordinaria complejidad de cómo se coordina socialmente toda esta actividad creativa, nadie puede realmente seguir el proceso, y mucho menos tomar el control de él. Como resultado, estamos constantemente confrontando nuestras propias acciones y creaciones como si fueran poderes ajenos. El fetichismo es simplemente cuando esto sucede con los objetos materiales. Al igual que los fetichistas africanos, continúa el argumento, terminamos fabricando cosas y luego tratándolas como dioses.

El argumento real en *El capital*, capítulo 2, es claramente mucho más complicado. En él, Marx plantea principalmente una cuestión relacionada con el valor. Para Marx, el valor siempre proviene del trabajo; o para ser más precisos, el valor es la forma simbólica a través de la cual nuestro trabajo adquiere significado para nosotros al convertirse en parte de un sistema social más amplio. Sin embargo, en el capitalismo los consumidores tienden a ver el valor de las mercancías como algo inherente a los objetos mismos, en vez de algo inherente a los esfuerzos humanos necesarios para darles esas cualidades. Estamos rodeados de objetos diseñados y producidos para nuestro placer o conveniencia. Encarnan las intenciones de personas que anticiparon nuestras necesidades y deseos y dedicaron sus energías a crear objetos que los satisficieran; pero

84 Es decir, no había nada parecido al panteón mitológico fijo que encontramos entre los griegos, los babilonios o los yoruba, donde los objetos de culto podían identificarse con alguna figura perdurable como Atenea, Marduk o Changó.

debido al funcionamiento del sistema de mercado, normalmente no tenemos la menor idea de quiénes son esas personas o cómo lo hicieron. Por lo tanto, todas esas intenciones terminan pareciendo propiedades del objeto mismo. Por ende, los objetos parecen ser cosas con las que podemos entablar relaciones personales; nos indignamos, los golpeamos o pateamos cuando no funcionan, y así sucesivamente. En realidad, el capitalismo parece estar plagado de este tipo de inversiones entre sujeto y objeto: el capital crece, el dinero siempre huye de un mercado y busca otro, el tocino hace esto, el mercado de rentas vitalicias hace aquello. En todos los casos lo que ocurre es que operamos en un sistema tan complicado que no podríamos verlo en su totalidad, de modo que confundimos nuestra perspectiva particular con el conjunto, esa pequeña ventana que tenemos sobre este conjunto con la naturaleza misma de la totalidad. Porque, desde el punto de vista del consumidor, los productos podrían haber salido al mercado simplemente con un objetivo personal reproducir los DVD o pasar la aspiradora en su apartamento; desde la perspectiva del empresario, el dinero podría estar huyendo de algunos mercados, etcétera.[85]

Esta confusión de agentes puede parecer bastante inocente, sobre todo porque, si se les cuestionara sobre el tema, pocos defenderían la premisa de que las mercancías realmente tienen mente propia o de que realmente el dinero huye de los mercados por voluntad propia. Para Marx, esta confusión se vuelve peligrosa por dos razones. En primer lugar porque oscurece el proceso de creación de valor. Esto, por supuesto, es conveniente para quienes desearían extraer valor de donde no han desempeñado un papel importante en su creación. El dinero representa el valor del trabajo, pero los trabajadores asalariados trabajan para obtener dinero; así, se convierte en una representación que da existencia a lo que representa. Por lo tanto, es fácil verlo como la fuente de ese valor, o *como* valor (ya que, de nuevo, desde la perspectiva del trabajador, bien podría serlo). De la misma manera, las muestras de honor (en lugar de las acciones honorables) pueden llegar a parecer la fuente del prestigio, las muestras de gracia (en lugar de los actos de devoción) la fuente del

85 Como Terry Turner y otros han argumentado extensamente (ver Graeber, 2001: 64-66), todo esto es más o menos exactamente de lo que hablaba Piaget cuando describió el «egocentrismo» infantil: la incapacidad de comprender que la propia perspectiva sobre una situación no es idéntica a la realidad misma, sino solo una más entre una infinita variedad de perspectivas posibles, lo que también en la infancia lleva a tratar los objetos como si tuvieran cualidades subjetivas.

favor divino, las muestras de convivencialidad como fuente de diversión, etcétera. En segundo lugar, todo esto hace mucho más fácil tratar las «leyes del mercado» o las tendencias de cualquier sistema como naturales, como inmutables y, por lo tanto, como algo completamente fuera de toda posibilidad de intervención humana. Esto es lo que sucede exactamente en el caso del capitalismo, incluso (quizá especialmente) cuando uno se aleja de su perspectiva inmediata y trata de hablar del sistema en su totalidad. No solo se consideran inmutables las leyes del mercado, sino que se supone que la creación de objetos materiales es el objetivo principal, y que las mercancías mismas son el único valor humano, de modo que en Botswana o Sudáfrica, por ejemplo, se puede presenciar el extraño espectáculo de funcionarios gubernamentales y sus asesores del Banco Mundial declarando que el hecho de que en algunas zonas la mitad de la población esté muriendo de sida es un problema real porque tendrá efectos devastadores en «la economía», aparentemente sin tener en cuenta el hecho de que, hasta hace muy poco, se suponía universalmente que «la economía» era la forma en que distribuimos los bienes materiales para mantener viva a la gente.

El énfasis en la teoría del valor hace más fácil entender la extraña disparidad (con la que comencé) entre la visión de Marx de la producción material y la manera en que habla de lo que he llamado creatividad social o revolución. Al producir una casa o una silla, uno primero imagina algo y luego trata de hacerlo realidad. Nunca se debe hacer esto al promover la revolución[86]. La razón principal de la disparidad parece ser que, como señala Hans Joas, Marx parece reducir la creatividad humana a dos modalidades: producción (que ocurre todo el tiempo) o revolución (que ocurre solo ocasionalmente). No fue así al principio. En *La ideología alemana*, por ejemplo, Marx afirma muy claramente que la producción de bienes materiales era siempre, al mismo tiempo, la producción de personas y relaciones sociales, y todo esto era un proceso creativo y, por lo tanto, en constante transformación. Pero Joas tiene razón al decir que, en los análisis concretos de Marx de los acontecimientos de su propia época, todo esto tiende más bien a desvanecerse. La

86 Incluso este lenguaje es algo engañoso porque implica que la producción de personas y relaciones sociales no es en sí misma «material». De hecho, he sostenido en otro lugar (véase el capítulo 3) que la distinción misma entre «infraestructura material» y «superestructura ideal» es en sí misma una forma de idealismo.

creatividad social tiende a reducirse a la acción política, incluso a un cambio revolucionario dramático.

Una razón es que, al llevar a cabo este tipo de análisis del valor, uno debe asumir que el sistema social que rodea la producción es lo suficientemente estable.

Permítanme ilustrarlo. Decir que, al fetichizar las mercancías o el dinero, se confunde la perspectiva parcial que se tiene de un sistema con la naturaleza del sistema en su totalidad implica, como mínimo, que existe un sistema completo y que es posible saber algo sobre él. En el caso de un sistema de mercado, se trata de una afirmación perfectamente razonable: todo estudio económico se basa en el supuesto de que existen cosas llamadas «mercados» y de que es posible entender algo sobre cómo funcionan. Es de suponer que el conocimiento necesario no es exhaustivo: no es necesario saber exactamente quién diseñó y produjo el paquete de cigarrillos o el Palm Pilot[87] que uno lleva en el bolsillo para evitar fetichizarlo[88]. Uno simplemente necesita saber cómo tienden a funcionar estas cosas en general, la lógica del sistema, cómo la energía humana se moviliza, organiza y acaba materializada en objetos. Pero esto, a su vez, implica que el sistema tiende a funcionar aproximadamente de la misma manera a lo largo del tiempo. ¿Y si no es así? ¿Y si está en un proceso de transformación? ¿Qué sucede si, por tomar un ejemplo extremo, el sistema en cuestión aún no existe, porque, de hecho, estás tratando de crearlo a través de ese mismo acto de fetichismo?

En el caso de muchos de estos fetiches africanos, esto era exactamente lo que estaba sucediendo. Los comerciantes que «bebían» o «hacían» fetiches juntos puede que no estuvieran creando un vasto sistema de mercado, pero por lo general el objetivo era crear uno pequeño: estipulando términos y tasas de intercambio, reglas de crédito y regímenes de propiedad que luego podrían ser la base de transacciones. Incluso cuando los fetiches no tenían como objetivo explícito establecer algún tipo de contrato, casi siempre eran la base para crear algo nuevo: congregaciones, nuevas relaciones sociales, nuevas comunidades. Por lo tanto, cualquier «totalidad» involucrada era, al menos al principio, virtual, imaginaria y prospectiva. Es más, y este es el punto realmente

87 El Palm Pilot fue una de las primeras agendas electrónicas personales o PDA [N. del T.].

88 De hecho, si uno lo hace, puede conducir a otro tipo de fetichismo, como el que se ve en los objetos de valor heredados en muchos sistemas del don, que se consideran que encarnan o contienen las personalidades de ciertos antiguos dueños.

crucial, era una totalidad imaginaria que solo podría llegar a existir realmente si todos actuaban como si el objeto fetiche realmente tuviera cualidades subjetivas. En el caso de los contratos, esto significa: actuar como si realmente te fuera a castigar por romper las reglas.

En otras palabras, fueron momentos revolucionarios. Implicaron la creación de algo nuevo. Puede que no hayan sido momentos de transformación total, pero, siendo realistas, no es que ninguna transformación sea realmente total. Todo acto de creatividad social es, hasta cierto punto, revolucionario, sin precedentes: desde entablar una amistad hasta nacionalizar un sistema bancario. Ninguno lo es por completo. Estas cosas son siempre una cuestión de grado[89].

Sin embargo, es precisamente aquí donde encontramos la lógica del fetichismo (incluso el origen de la palabra «fetiche») y no parece estar tergiversando nada. Por supuesto, también sería ir demasiado lejos decir que la visión fetichista es simplemente cierta: Lunkanka en realidad no puede hacer nudos en los intestinos de nadie; Ravololona en realidad no puede evitar que caiga granizo sobre ninguna cosecha. Como he señalado en otra parte (2001), probablemente estemos tratando aquí simplemente con la paradoja del poder, algo que existe solo si otras personas creen que existe; una paradoja que también he argumentado que se encuentra en el núcleo de la magia, que siempre parece estar rodeada de un aura de fraude, exhibicionismo y artimañas. Pero se podría decir que no es solo la paradoja del poder. Es también la paradoja de la creatividad. Esta siempre ha sido una de las ironías del marxismo. En definitiva, Marx quería liberar a los seres humanos de todo lo que les impedía o les negaba el control de sus capacidades creativas, es decir, principalmente de todas las formas de alienación. Pero ¿cómo sería exactamente un productor libre, no alienado? En la obra de Marx no queda del todo claro. Al parecer, no exactamente como un artesano independiente, ya que estos suelen estar atrapados en los grilletes de la tradición. Probablemente se parece más a un artista, a un músico, a un poeta, o incluso a un escritor (como el propio Marx). Pero cuando los artistas, músicos, poetas o escritores describen su propia experiencia de creatividad, casi siempre comienzan evocando precisamente el tipo de

89 Desde una perspectiva marxiana puede resultar bastante inquietante considerar los acuerdos comerciales como un prototipo de actividad revolucionaria, pero hay que tener en cuenta que esto viene acompañado del argumento de que la forma prototípica de contrato, incluso entre socios comerciales, es el comunismo.

inversiones sujeto/objeto que Marx veía como típicas del fetichismo: casi nunca se ven a sí mismos como algo parecido a un arquitecto que calcula racionalmente las dimensiones e impone su voluntad al mundo; en cambio, se suele oír que sienten que son vehículos de algún tipo de inspiración que viene del exterior, que se pierden, se fragmentan, dejan partes de sí mismos en sus productos. Y más aún en el caso de la creatividad social: no parece casualidad que el trabajo de Mauss sobre los «orígenes del contrato» en *Ensayo sobre el don* lo haya llevado a meditar sin cesar sobre este tipo de inversiones sujeto/objeto, donde los regalos y los donantes irremediablemente se involucran. Dicho de este modo, parecería que conduce a un auténtico dilema: ¿es posible una conciencia no fetichizada? Y si así fuera, ¿realmente la querríamos?

En realidad, el dilema es ilusorio. Si el fetichismo en el fondo es nuestra tendencia a ver nuestras propias acciones y creaciones como si tuvieran poder sobre nosotros, ¿cómo podemos tratarlo como un error intelectual? Nuestras acciones y creaciones tienen poder sobre nosotros. Esto es sencillamente cierto. Incluso para una pintora, cada pincelada es una especie de compromiso. Afecta a lo que puede hacer después. De hecho, esto se vuelve mucho más cierto cuando estamos menos atrapados en las cadenas de la tradición. Incluso en las sociedades más libres probablemente nos sentiríamos atados por nuestros compromisos con los demás. Incluso bajo el ideal de autonomía de Castoriadis, donde nadie tendría que operar dentro de instituciones cuyas reglas no se hubiera creado colectivamente, aun así seguimos creando reglas y luego permitiéndoles que tengan poder sobre nosotros. Si el debate sobre estos temas tiende a realizar inversiones metafóricas es porque implica una yuxtaposición de algo que (en algún nivel) todo el mundo entiende (que tendemos a convertirnos en esclavos de nuestras propias creaciones) y algo que nadie entiende realmente (para empezar, ¿cómo es que somos capaces exactamente de crear cosas nuevas?).

Si es así, la verdadera pregunta es cómo se pasa de este nivel perfectamente inocuo al tipo de locura total en el que el mejor motivo que se puede encontrar para lamentar la muerte de millones de personas es debido a sus efectos sobre la economía. El factor clave parecería ser, no si uno ve las cosas un poco al revés desde su perspectiva inmediata (algo así parece inevitable, tanto en la realización del valor, que siempre parece operar a través de formas simbólicas concretas, como especialmente en los momentos de transformación o creatividad), sino más bien si uno tiene la capacidad, al menos ocasionalmente, de entrar en una perspectiva general desde la que

la maquinaria sea visible, donde uno pueda ver que todos estos objetos aparentemente fijos en realidad son parte de un continuo proceso de construcción. Por lo menos, si uno no está atrapado en una perspectiva general que insiste en que no lo son. El peligro surge cuando el fetichismo da paso a la teología, la certeza absoluta de que los dioses son reales.

Consideremos de nuevo el enfrentamiento entre los aventureros comerciantes europeos de Pietz en los siglos XVI y XVII y sus homólogos de África occidental (muchos de ellos comerciantes). Ya he sostenido que, si bien ambos llegaron con una serie de supuestos cosmológicos ampliamente compartidos (por ejemplo, que vivimos en un mundo caído, que la condición humana es fundamentalmente una condición de sufrimiento), también había algunas diferencias profundas que los europeos encontraron bastante perturbadoras (no estamos en condiciones de saber si sus socios africanos se sintieron igualmente perturbados por el encuentro). Para reducir el asunto a una especie de caricatura: los comerciantes europeos eran, como destacó Pietz, materialistas en ciernes. Eran cristianos, pero mayoritariamente su interés en las cuestiones teológicas parece haber sido insignificante; el principal efecto de su fe fue garantizar la certeza absoluta de que las ideas que no consideraban cristianas eran por definición equivocadas. A su vez, esto tuvo un efecto cuando pensaron en cosas que realmente encontraron interesantes: cuestiones de comercio, riqueza material y valor económico. Ante la abundante evidencia de la arbitrariedad del valor, recurrieron a la postura de que los propios africanos eran arbitrarios: eran fetichistas, dispuestos a atribuir un estatus divino a una colección completamente aleatoria de objetos materiales.

En los relatos europeos, las relaciones sociales tienden a desaparecer. Sencillamente no tenían interés. Para ellos, por tanto, no había prácticamente nada entre Dios y el mundo de los objetos materiales. Pero los europeos al menos podían felicitarse de que, a diferencia de los africanos, consiguieran mantenerlos separados. Está claro que se equivocaban. Todo era en gran medida una proyección. De hecho, ya estaban bien encaminados hacia el tipo de fetichismo descrito por Marx, en el que las relaciones sociales, precisamente porque se las hace desaparecer, acaban proyectándose sobre los objetos. Todo esto estaba en dramática contradicción con los africanos, para quienes las relaciones sociales lo eran todo. Como ha señalado Jane Guyer (1993; Guyer y Belinga, 1995), las categorías económicas convencionales son difíciles de aplicar en esos contextos, porque las personas (los derechos a la fertilidad de las mujeres, la

autoridad sobre los hijos, la lealtad de los seguidores, los discípulos, el reconocimiento de títulos, estatus o logros) eran la forma suprema de riqueza. Los objetos materiales eran interesantes sobre todo en la medida en que se enredaban en las relaciones sociales o permitían crear otras nuevas. Como la riqueza y el poder, en definitiva, no podían distinguirse, no había forma de idealizar al Gobierno (lo que inquietaba a los europeos); también contribuía a crear un mundo encantado, en el que, por esa misma razón, la mecánica del encantamiento nunca estaba muy lejos de la superficie (lo que los inquietaba aún más). Era como si todo existiera en esa zona intermedia que los europeos intentaban evacuar; todo era social, nada era fijo, por lo que todo era al mismo tiempo material y espiritual.

Esta es la zona en la que nos encontramos al «fetiche». Ahora bien, es probable que sea cierto que la mayoría de los dioses siempre han estado en proceso de construcción. Existen en algún punto a lo largo del pasaje desde un nivel imaginario de magia pura (donde todos los poderes son poderes humanos, donde todos los trucos y espejos son visibles) a la teología pura, con un compromiso absoluto con el principio de que el aparato constructivo no existe. Pero objetos como los *akombo*, *minkisi*, *sampy* –o, en realidad, los «fetiches» improvisados hechos de Biblias y trozos de madera a través de los cuales los tangomãos medio portugueses negociaban acuerdos comerciales– parecen haber existido en un punto casi exactamente intermedio. Eran al mismo tiempo creaciones humanas y poderes extraños. En términos marxistas, desde una perspectiva eran fetiches y desde otra no estaban para nada fetichizados. Ambas perspectivas se podrían dar de manera simultánea. Pero ambas perspectivas también eran mutuamente dependientes. Lo más destacable es que incluso cuando los actores parecían perfectamente conscientes de que estaban construyendo una ilusión, también parecían conscientes de que la ilusión era necesaria. Esto recuerda un poco a la práctica del teatro de sombras en el sudeste asiático: el objetivo es crear una ilusión, se supone que los títeres son invisibles, meras sombras en la pantalla, pero si se observan las representaciones reales se verá que en general el público está formado en un gran círculo, de modo que muchos de ellos solo pueden ver los títeres y no son capaces de ver la ilusión. No parece haber una sensación de que se estén perdiendo mucho. Sin embargo, no sería una representación si la ilusión no tuviera lugar.

Esto es lo que se podría esperar en un mundo de creatividad social casi constante, en el que pocos sistemas eran fijos y permanentes y, más

aún, donde había poca sensación de que realmente debieran serlo; en el que, en resumen, la gente estaba en un proceso constante de imaginar nuevos sistemas sociales y entonces tratar de hacerlos realidad. Se podían crear dioses, y luego descartarlos o hacerlos desaparecer, porque nunca se suponía que los sistemas sociales en sí fuesen inmutables.

En este sentido, se podría incluso proponer que los fetiches africanos clásicos son casi exactamente lo opuesto del fenómeno descrito por Marx o, incluso también, por Freud. Lo interesante de este tipo de objetos fetichistas, desde un punto de vista ideológico –como por ejemplo señala Valerio Valeri (2001)– es que el fetichista es ostensiblemente consciente de que está tratando con una ilusión. Freud insistía en que sus pacientes eran perfectamente conscientes de que un zapato, por poner un ejemplo, no era realmente un objeto sexual, y mucho menos un pene materno. Lo que pasa es que este conocimiento no les suponía ninguna diferencia. Se podría decir exactamente lo mismo del hombre de negocios que lee el *Wall Street Journal* y contempla las últimas aventuras del tocino, los fondos de futuros o «el mercado» en general. Si uno le señalara a esa persona que el tocino en realidad no «hace» nada, sin duda se quejaría o miraría con fastidio ante la dolorosa obviedad de esta observación. Está claro que no es así, que solo se trata de una forma de interpretarlo. Al mismo tiempo, actúa *como si* esa manera de interpretar fuese realmente cierta. Ser consciente de la ilusión no marca ninguna diferencia. De hecho, se podría ir más allá: se trata de una ilusión que consigue engañar a sus víctimas asegurándoles precisamente que se trata de una ilusión, que no están siendo engañadas.

Se podría decir que los fetiches africanos funcionan según el principio opuesto. Quienes los fabricaban, bebían, martillaban o «reparaban» insistían tan fuerte como fuera posible que en que en realidad eran víctimas de la ilusión. Sin embargo, sus acciones eran completamente distintas.

¿Qué nos enseña todo esto sobre las grandes cuestiones teóricas planteadas al principio? Como mínimo que, si uno toma en serio la idea de la creatividad social, probablemente tendrá que abandonar algunos de los sueños de certidumbre que tanto han encantado a los partidarios de los modelos holísticos e individualistas. Sin duda, los procesos de creatividad social son, hasta cierto punto, inexplorables. Y quizás sea lo mejor. Hay ciertas cosas que no deberían tabularse. De todas maneras, convertirla en el eje central de una teoría social parece un gesto cada vez más importante en una época en la que los herederos de los mercaderes de Pietz han logrado imponer su extraña teología materialista no solo a

los africanos, sino a casi todo el mundo, hasta el punto de que la vida humana en sí misma puede considerarse como algo que no tiene valor, salvo como medio para producir mercancías fetichizadas.

Parte II.
Zona provisionalmente autónoma
Dilemas sobre la autoridad en el Madagascar rural

5.
Zona provisionalmente autónoma
El Estado fantasma en Madagascar

Poco antes de partir hacia Madagascar hablé con Henry Wright, un arqueólogo que había trabajado allí durante más de una década. «Hay que tener cuidado al husmear por el campo», me dijo. La autoridad estatal se estaba disolviendo. Me dijo que, de hecho, en muchas partes de la isla esta autoridad había dejado de existir. Incluso en la región que rodea la capital había noticias de que las *fokon'olona* (asambleas de las aldeas) empezaban a llevar a cabo ejecuciones.

Esta fue una de las muchas preocupaciones que olvidé casi tan pronto como llegué a Madagascar. En la capital era evidente que había un Gobierno en funcionamiento, casi todas las personas con estudios parecían trabajar para él. Cuando fui a Arivonimamo, una ciudad a una hora al oeste, las cosas no parecían muy diferentes. Es cierto que la gente hablaba del Gobierno todo el tiempo, todo el mundo actuaba como si existiera. Había una estructura administrativa, oficinas donde la gente mecanografiaba documentos, registraba cosas, llevaba la cuenta de los nacimientos, de las muertes y de la cantidad de ganado de la gente. Incluso había que pedir permiso para llevar a cabo los rituales más importantes. El Gobierno dirigía las escuelas, realizaba los exámenes nacionales; había gendarmes, una prisión y un aeródromo militar.

Cuando ya llevaba algún tiempo en Arivonimamo (y más aún, en retrospectiva, tras haberme ido) comencé a preguntarme si quizás era cierto lo que me habían dicho. Tal vez fue simplemente mi propio sesgo, el hecho de que siempre había vivido bajo un Gobierno eficiente y

omnipresente, lo que me llevó a interpretar las señales de forma equivocada. Puede que en Betafo no hubiera ningún Estado, y quizás ni siquiera en Arivonimamo; o, en todo caso, ningún Estado que actuara de manera similar a lo que yo u otros occidentales damos por hecho que debe actuar un Estado.

Sin embargo, antes de explicar lo que quiero decir con esto, quizás sea necesario hacer una contextualización.

Arivonimamo y Betafo

Llegué a Madagascar el 16 de junio de 1989. Durante los primeros seis meses viví en Antananarivo, la capital, estudiando el idioma y realizando investigaciones en archivos. Los Archivos Nacionales de Antananarivo son un recurso extraordinario, ya que en su colección hay miles de documentos del reino de Madagascar del siglo XIX, la mayoría de la provincia montañosa de Imerina, que rodea la capital. Casi todos estaban escritos en malgache. Revisé cientos de carpetas y copié cuidadosamente todo lo relacionado con el distrito de Imamo Oriental, la parte de Imerina en la que tenía intención de trabajar. En aquel momento, Imamo Oriental parecía un lugar bastante tranquilo, una región interior rural alejada de las tumultuosas luchas políticas de la capital, pero al mismo tiempo aislada de los inestables márgenes de Imerina, territorios semivacíos llenos de bandidos, proyectos industriales y revueltas periódicas. Era un lugar en el que nunca sucedía gran cosa y, por tanto, el terreno perfecto para estudiar los lentos procesos de cambio social y cultural que me interesaban.

Cuando sentí que tenía un conocimiento mínimo del idioma malgache me dirigí a Arivonimamo, la ciudad más importante de la región. No fue nada difícil llegar hasta allí: Arivonimamo está a solo una hora de la capital en coche. Al poco tiempo me había establecido en la ciudad y había empezado a hacer viajes regulares a los alrededores, recopilando historias orales y buscando un lugar apropiado para realizar una investigación más detallada.

Arivonimamo es una ciudad de unos diez mil habitantes que se agrupa en torno a un tramo de la carretera principal que conduce al oeste desde la capital. En los años sesenta y setenta había sido la sede del aeropuerto nacional, que se encontraba en un amplio valle al sur de la ciudad; y aunque el aeropuerto trajo dinero y empleo, no parece haberse convertido en

una parte integral de la economía de la ciudad. Fue principalmente un anexo. La carretera que venía del aeropuerto no pasaba por Arivonimamo. Ni siquiera había un lugar donde los viajeros pudieran pasar la noche. En 1975, el aeropuerto fue reemplazado por otro, más cerca de la capital. El antiguo aeropuerto fue cedido a los militares, que, sin embargo, rara vez tenían fondos para usarlo. En 1990, todo lo que quedaba para demostrar que los extranjeros habían pasado alguna vez por aquí era la estructura de madera contrachapada maltrecha de un restaurante vacío que se alzaba en la intersección entre la carretera del aeropuerto y la autopista, a las afueras de la ciudad.

El actual centro de la ciudad es una parada de taxis, una amplia explanada de asfalto flanqueada por dos grandes iglesias, una católica y otra protestante. Durante la mayor parte del tiempo estaba abarrotada de furgonetas y coches familiares que se llenaban de pasajeros, bolsas y cajas, y se dirigían por la autopista hacia la capital o más hacia el oeste. En el extremo sur de la parada de taxis hay un gran árbol de *amontana*, un sicómoro muy antiguo que se considera el centro simbólico de la ciudad, la señal de que una vez fue el lugar de los reyes. Al norte hay un mercado con puestos de comida y unas columnas con un techo de tejas rojas, que todos los viernes se llena a rebosar de gente del campo y vendedores ambulantes bajo sombrillas blancas. El pueblo se aferra a la carretera (el único lugar donde hay electricidad); la mayoría de sus casas son de dos o tres plantas, con elegantes pilares que sostienen galerías alrededor de la segunda planta y techos altos de chapa o de tejas.

Arivonimamo es la capital del distrito administrativo del mismo nombre. Hay varias oficinas gubernamentales y tres escuelas secundarias: una escuela pública (CEG), un liceo católico y otro protestante. Hay una clínica y, en un alto acantilado un poco al oeste de la ciudad, una pequeña prisión. Junto con un cuartel de gendarmes cerca del antiguo aeropuerto, hay una oficina de correos y un banco, que constituyen la presencia del Gobierno. Una vez hubo una fábrica cerca, pero cuando estuve allí ya llevaba años abandonada; nadie que yo conociera estaba muy seguro de qué se había fabricado allí, si es que se había fabricado algo. La economía comercial de la ciudad se encontraba casi completamente fuera del sector formal (regulado y sujeto a impuestos): había una farmacia y dos grandes colmados, pero eso era todo. Por lo demás, la población se ajustaba a la regla general de las ciudades malgaches: casi todo el mundo cultiva alimentos y todo el mundo vende algo. Las calles estaban circundadas de decenas de pequeños puestos y

tiendas, todos abastecidos con la misma gama limitada de productos: jabón, ron, velas, aceite de cocina, galletas, refrescos y pan. Cualquiera que tuviera un coche era miembro del conjunto de taxis; cualquiera que tuviera una grabadora de video era operador de teatro; cualquiera que tuviera una máquina de coser era fabricante de ropa.

La provincia de Imerina siempre ha estado centrada en las gigantescas llanuras aluviales que rodean la capital nacional, Antananarivo, que durante mucho tiempo ha tenido una población muy densa y ha sido el centro de poderosos reinos. En el siglo XIX, el reino de Merina conquistó la mayor parte de Madagascar. Desde la conquista francesa de 1895, Antananarivo continúa siendo el centro administrativo, y el terreno circundante sigue siendo el territorio ancestral de la mayoría de los miembros de la administración y de la élite culta de Madagascar. La zona que hoy compone el distrito de Arivonimamo siempre fue algo marginal. Se incorporó tarde al reino y siempre estuvo, y continúa estando, débilmente integrado a las redes de dinero y clientelismo centradas en la capital. Y al igual que entonces, es una periferia política y económica, un lugar donde nunca sucede gran cosa.

Al norte de Arivonimamo se extiende una ondulada región de interminables colinas rojas, algunas cubiertas únicamente de hierba, otras de eucaliptos, extensiones de *tapia* (que parecen robles enanos) y pinares ocasionales. Las colinas están atravesadas por estrechos valles sinuosos cuidadosamente aterrazados para el cultivo de arroz de regadío. Aquí y allá se alzan montañas de granito que se supone que fueron las residencias de los antiguos reyes.

En esta región interior no hay carreteras asfaltadas. La gente se mueve a pie, y muy pocos pueden permitirse una bicicleta. Las mercancías se transportan en carretas tiradas por bueyes por caminos de barro que, incluso en invierno, están completamente cubiertos de baches como para que cualquier automóvil pueda circular, salvo los más resistentes. Con el inicio de las lluvias de verano, se vuelven intransitables. En gran medida, debido a las dificultades de comunicación, no hay agricultura comercial a gran escala, a pesar de la proximidad con la capital. Los agricultores acaban transportando una buena parte de sus cosechas a los mercados de la ciudad, y gran parte de estas cosechas acaban yendo a alimentar a la población de Antananarivo, pero todo se hace de manera fragmentaria, los agricultores individuales venden a comerciantes a muy pequeña escala en una multitud interminable de pequeñas transacciones, casi como si la gente estuviera tratando intencionalmente de

garantizar que los escasos beneficios que se obtienen de la compra y venta de productos locales acaben repartidos entre el mayor número posible de manos.

Como dije, mi primer trabajo fue sobre la historia oral: comencé visitando pueblos, generalmente acompañado por uno o dos amigos malgaches de Arivonimamo. Acabé decantándome por Betafo, el pueblo donde realizaría mi intenso trabajo de campo: una comunidad que me fascinó, en parte, porque estaba dividida casi por igual entre *andriana* (que normalmente se traduce como «nobles») y los descendientes de sus antiguos esclavos. Betafo se encuentra en el flanco sur de una larga cadena montañosa llamada Ambohidraidimby, y la mayor parte se encuentra a solo treinta o cuarenta minutos a pie del centro de Arivonimamo. Está lo suficientemente cerca como para que se pueda vivir en la ciudad y seguir cultivando sus campos en Betafo (como hace mucha gente) o tener una casa en ambos lugares y trasladarse libremente de un lugar a otro.

La mayoría de las comunidades rurales de Imerina tienen alguna especialización económica que ocupa a la gente especialmente en invierno. En una aldea, todos los hombres son carniceros, en otra las mujeres tejen cestas o hacen cuerdas; los espacios en el mercado de Arivonimamo están delimitados tanto por el origen de los vendedores como por los productos que tienen para vender. Los habitantes de Betafo han sido tradicionalmente conocidos como herreros. Hoy en día, aproximadamente un tercio de sus hogares todavía tienen una herrería en la parte trasera. De los que no la tienen, un gran número se dedican a suministrar lingotes de hierro a los herreros y a vender en mercados y ferias de otras partes de Imerina los arados y palas que producen. Lo que había comenzado como un emprendimiento local, se había expandido drásticamente en la época que estuve yo, ya que, en la mayor parte de la región al oeste de la capital, Betafo era principalmente conocida por vender arados, a pesar del hecho de que nadie en Betafo producía arados: todos se fabricaban en otros pueblos de las cercanías de Arivonimamo, con hierro suministrado por comerciantes de Betafo.

La intensificación del comercio es una respuesta a la crisis económica que ha provocado una caída drástica de los niveles de vida en todo Madagascar desde los años setenta. Esto ha provocado un gran aumento de los trabajos extra, de modo que en cualquier hogar, una mujer puede pasar gran parte de su tiempo atendiendo un puesto de café en la ciudad o tejiendo y el resto preparando mandioca fermentada para venderla a

los vendedores del mercado, un hombre puede trabajar conduciendo una carreta de bueyes a tiempo parcial y durante varios meses al año vender piñas en otra parte de Imerina, mientras que otro hombre puede pasar solo de vez en cuando por el campo, y la mayor parte de sus días rellenando mecheros desechables cerca de la parada de taxis de la ciudad. Todo esto hace que sea un poco difícil definir la pertenencia a una comunidad como Betafo. No es que estuviera tratando de reunir muchas estadísticas. De hecho, uno de los efectos peculiares de mi situación era que tenía algunos datos bastante detallados extraídos de los archivos sobre la demografía y la tenencia de propiedades de los habitantes de Betafo entre las décadas de 1840 y 1920. Nunca logré obtener esa información estadística actualizada durante el tiempo en que estuve allí. Este hecho es importante. Creo que en realidad revela algo bastante profundo sobre el tipo de lugar en el que me encontraba.

Mientras vivía en Arivonimamo y trabajaba en Betafo, pasé mucho tiempo pensando en los aspectos políticos de la realización de una investigación. Casi todos los antropólogos lo hacen. En mi caso, fue especialmente difícil no sentirme un poco cohibido en un entorno en el que los habitantes de las ciudades parecían encontrar un placer especial en contarme lo aterrorizados que estaban los campesinos de los *vazaha* (gente de ascendencia europea, como yo), y los campesinos, en contarme lo aterrorizados que estaban los niños. Para la mayoría de los malgaches, la palabra *vazaha* evocaba la amenaza de la violencia. Afortunadamente para mí, también tenía como significado principal «francés» y (como tuve que explicar interminablemente) yo ni siquiera hablaba francés. Hablar solo en malgache aliviaba un poco las cosas. Pero aún más crucial: el hecho de realizar una investigación en sí, tenía ciertas asociaciones. Por un lado, Imerina es una sociedad altamente alfabetizada: nadie tenía ningún problema en entender lo que quería decir si decía que era un estudiante estadounidense que realizaba una investigación para su doctorado en antropología. Tampoco nadie parecía dudar de que se trataba de algo legítimo, incluso admirable. Pero las técnicas de conocimiento estaban estrechamente identificadas con las técnicas de gobierno, y pronto tuve la impresión de que había ciertos tipos de investigación con los que la gente se sentía mucho más cómoda que con otros. Tal vez fui demasiado sensible, pero en cuanto tuve la sensación de que me estaba adentrando en un terreno en el que alguien no quería que me adentrara, desistía. Prefería que la gente hablara conmigo sobre las cosas de las que quería hablar. Como resultado, sé más sobre la distribución de la propiedad en

Betafo en 1925 (o incluso en 1880) que de lo demás que aprendí en el tiempo que estuve. Los estudios sobre las propiedades eran el tipo de cosas que los Gobiernos llevaban a cabo, respaldadas por la amenaza de la fuerza, para ayudar en la extracción forzosa de mano de obra o impuestos. Esto significaba que había extensos registros en los archivos; también significaba que era exactamente de lo que la gente quería asegurarse que yo no estuviera haciendo. Incluso el acto de ir sistemáticamente de puerta en puerta para hacer un estudio del tamaño de los hogares habría sido... Bueno, nada habría más efectivo para poner a la gente de los nervios. Carecer de cifras concretas parecía un precio menor a pagar.

La propia existencia del Estado

Permítanme volver, entonces, a la cuestión inicial del Estado.

¿Había un Gobierno en Arivonimamo y sus alrededores? En cierto sentido, la respuesta era perfectamente obvia. Por supuesto que lo había. Había personal gubernamental, oficinas gubernamentales y, al menos en la ciudad, escuelas, bancos y hospitales administrados por el Gobierno. Casi todas las transacciones económicas, aunque generalmente no se registraban en los libros, se realizaban utilizando la moneda malgache emitida por el Gobierno. El territorio en su conjunto estaba bajo la autoridad soberana de un Estado malgache reconocido por todos los demás Estados del mundo, y nadie, en ese territorio, cuestionaba abiertamente la autoridad soberana de ese Estado. Ciertamente, no había nadie más que afirmara representar a un Estado diferente o que afirmara representar una alternativa política: no había comunidades insurreccionales ni movimientos guerrilleros ni organizaciones políticas que persiguieran estrategias de poder dual.

Sin embargo, desde una perspectiva distinta, la situación parecía muy diferente, porque el Estado malgache, al menos en esta región (que se encontraba bastante cerca de su centro de poder en la capital), no estaba interesado en llevar a cabo, o no era capaz de hacer, muchas de las funciones que definen lo que consideramos que básicamente hace un Estado.

La cuestión clave en la mayoría de las definiciones occidentales del Estado es su poder de coerción. Los Estados emplean la «fuerza» (un eufemismo para referirse a la amenaza de ejercer violencia) para hacer cumplir la ley. La definición clásica en este caso es la de Weber:

> Por *Estado* debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente (2002: 43-44).

Pero la definición de Weber en sí misma no era más que una repetición del conocimiento jurídico convencional de su época. De hecho, parece haber recurrindo directamente a la obra de un teórico jurídico alemán anterior llamado Rudolph von Ihering, que en 1877 había definido así al Estado:

> El Estado es el único con competencias y posesión de la fuerza social coercitiva: el derecho a coaccionar constituye el monopolio absoluto del Estado. Toda asociación que desee hacer valer sus derechos frente a sus miembros por medio de la coerción automática depende de la cooperación del Estado, y el Estado tiene el poder de fijar las condiciones en las que concederá dicha ayuda (citado en Turner y Factor, 1994: 103-104).

Una definición como esta es, sobre todo, una forma de enfocar la mente; no sirve de mucho para determinar si una organización concreta es o no es un Estado, ya que para esto todo depende de si uno considera que un posible Estado ha tenido, o no, «éxito» en reclamar su monopolio. No obstante, estas definiciones sí reflejan el sentido común implícito que subyace a las instituciones de gobierno occidentales modernas, un sentido común que no es en absoluto ajeno al Estado malgache, que se organizó en gran medida siguiendo este mismo modelo bajo el régimen colonial francés, y cuya forma actual se basa principalmente en instituciones coloniales. Y creo que la mayoría de los malgaches habrían estado de acuerdo en que la capacidad de aplicar la fuerza de esa manera era, en esencia, lo que hacía que un Estado fuese lo que era. Esto hacía que fuera aún más sorprendente que, en la mayor parte de las zonas rurales malgaches, el Estado se mostrara casi completamente reacio a hacerlo. Lejos de mantener un monopolio absoluto del derecho a coaccionar o a autorizar a otros a hacerlo, el Estado simplemente no ejercía, en absoluto, aquello que aparentemente era su principal función.

En la capital había policía. En los alrededores de Arivonimamo, lo más parecido a una fuerza policial era una unidad de gendarmes que

tenían un cuartel un poco al oeste de la ciudad. Principalmente patrullaban la carretera. De vez en cuando, me dijeron, luchaban contra bandidos más al oeste; pero no les gustaba viajar fuera de las carreteras pavimentadas, por los caminos de tierra llenos de baches que conducían al campo, donde vivía casi todo el mundo. En el campo, los gendarmes nunca aparecían a menos que hubiera habido un asesinato. Incluso entonces, por lo general, se necesitaba algo drástico (como que un gran número de testigos aparecieran exigiendo que tomaran medidas y, de hecho, ya hubieran acorralado a los culpables) antes de que realmente vinieran y se llevaran a alguien.

Incluso en el pueblo, no actuaban como policía. En Arivonimamo oí hablar mucho de un matón llamado Henri, un hombre grande y de complexión fuerte, tal vez algo loco (algunos decían que solo fingía), que durante años había estado aterrorizando a sus habitantes. Henri solía robar productos en las tiendas locales, desafiando a cualquiera a que lo detuviera; era un peligro especial para las mujeres jóvenes del pueblo, que vivían con el temor constante de ser agredidas sexualmente. Después de mucho debate, los hombres jóvenes del pueblo finalmente decidieron unirse para matarlo. Esta decisión llevó algún tiempo debido a que había una tradición informal en esa zona de las tierras altas según la cual, si se quiere linchar a alguien, primero se debe obtener el permiso de sus padres. En general, se trata de una forma eficaz de reforzar la autoridad paterna, una especie de sanción definitiva o una forma de permitir que la madre o el padre de alguien le notifique a su hijo de que ya es hora de marcharse de la ciudad, pero en este caso, después de muchos vanos esfuerzos por advertir a su hijo de la gravedad del asunto, el padre de Henri se dio por vencido y dejó que las cosas siguieran su curso. La siguiente vez que provocó una pelea, inmediatamente apareció una multitud armada con cuchillos y herramientas de labranza. Al final, no lograron matarlo: gravemente herido, Henri logró refugiarse en la iglesia católica y exigió asilo, alegando que lo perseguían debido a una enfermedad mental. Allí nadie quiso seguirlo. El sacerdote italiano lo escondió en la parte trasera de una furgoneta y lo llevó clandestinamente a un manicomio. Pronto le dieron de alta (golpeaba a los demás pacientes), pero no se atrevió a volver a aparecer en Arivonimamo durante muchos años. La primera vez que escuché la historia, me interesaron principalmente los detalles del permiso de los padres. Solo más tarde me di cuenta de que este suceso tuvo lugar en una ciudad donde había una comisaría de policía. ¿Cómo pudo Henri haber

logrado aterrorizar a la ciudad durante años sin que nadie le hiciera nada? «¿Por qué los gendarmes no hicieron nada?», pregunté. «¿No has visto a Henri? ¡Es enorme!», me respondían.

«¡Pero los gendarmes tienen armas!»

«Sí, pero es igual.»

Sucesos como este eran excepcionales en todos los sentidos. Lo más significativo con respecto a la violencia en Arivonimamo era que había muy poca. Los asesinatos eran acontecimientos impactantes y aislados; había muy pocos «Henri». No obstante, las asambleas rurales tuvieron que desarrollar todo tipo de estrategias creativas para superar la renuencia de las fuerzas del orden a hacer cumplir las leyes. Hacia el final de mi estancia, hubo una *fokon'olona* (una asamblea del pueblo) en Betafo para tratar un caso de violencia. Un hombre llamado Benja, famoso por su temperamento irascible, tuvo una pelea con su hermana por un acuerdo comercial mutuo y, según se decía, la había golpeado hasta casi matarla. En realidad, las historias sobre la gravedad de la paliza variaban considerablemente, pero se consideraba un asunto muy serio que requería atención inmediata. Después de muchas deliberaciones, la *fokon'olona* ordenó a Benja que escribiera una carta sin fecha en la que confesara haber asesinado a su hermana y que luego llevara la confesión a la comisaría de gendarmería local de la ciudad. De esa manera, si su hermana era víctima de un delito, él ya habría confesado y simplemente sería entregado a las autoridades. El mensaje era que a partir de ese momento la seguridad y el bienestar de su hermana serían responsabilidad personal suya. En este caso, el Estado estaba siendo utilizado como una especie de imagen fantasma de la autoridad, un principio, pero no una amenaza, ya que si su hermana era encontrada muerta, los propios miembros de la *fokon'olona* tendrían que ser los que lo arrestaran y lo llevaran al cuartel de la gendarmería, y la carta haría que simplemente fuese mucho más probable acabase pasando una temporada en la cárcel. En otros casos, las autoridades estatales eran ignoradas por completo. En los años ochenta, por ejemplo, empezaron a resurgir las ordalías colectivas. En caso de robo (por ejemplo, en Betafo, después de que alguien se hubiera llevado todo el contenido de un pozo de almacenamiento de arroz perteneciente a un anciano prominente), los ancianos reunían a toda una comunidad y cada uno bebía de un cuenco especialmente preparado o comía un trozo de hígado especialmente preparado e invocaban a sus antepasados para que los mataran si eran culpables. De este modo, se suponía que la

siguiente persona que muriera de muerte repentina era víctima de una venganza ancestral. Tan solo en Betafo se habían celebrado dos ordalías colectivas de ese tipo en la década anterior a mi llegada. Incluso había rumores, más lejos en el campo, de que se habían revivido las ordalías con veneno. Por todas partes se empezó a oír hablar de poderes invisibles que hacían cumplir la justicia: amuletos enterrados, menhires, antiguos lugares de sacrificio recientemente dotados del poder de detectar y castigar a los malhechores. Casi todo el mundo, de cualquier riqueza o posición política, empezó a insinuar que podía tener acceso a peligrosos poderes mágicos: hechizos para provocar granizo o rayos, convocar a fantasmas vindicativos y tener acceso a la protección de antiguos reyes. Se daba por hecho que cualquiera que pretendiera amasar (o mantener) una buena suma de riquezas tenía que ser capaz de crear en los demás al menos la sospecha de que podía tener acceso a algún tipo de peligroso poder oculto. Pero era un juego muy delicado: cualquiera que se jactara abiertamente de tales poderes, se daba por hecho que en realidad no los poseía, y cualquiera que empleara magia peligrosa contra sus conciudadanos, era por definición un brujo. Incluso oí rumores de hombres ricos en las profundidades del campo que enfurecieron tanto a sus vecinos con oscuras insinuaciones de poderes mágicos que estos últimos acabaron dándole de su propia medicina: se disfrazaron de bandidos y atacaron y saquearon sus posesiones.

El Estado como garante de las relaciones de propiedad

Las teorías de las clases sociales casi siempre suponen que un papel clave del Estado (quizá el más importante) es el de apuntalar las relaciones de propiedad. Para un marxista, sin duda, esa es la razón de ser primordial del Estado. Las relaciones contractuales de mercado solamente pueden existir porque su fundamento básico, las reglas básicas del juego, están consagradas en la ley; esas leyes, a su vez, solo son eficaces en la medida en que todo el mundo sabe que, en última instancia, serán respaldadas por porras, armas y prisiones. Y, por supuesto, si el garante último de las relaciones de propiedad es la violencia estatal, lo mismo puede decirse de las clases sociales.

Pero en la zona rural de Arivonimamo, el Estado sencillamente no desempeñaba ese papel. No puedo imaginar una situación en la que enviara hombres armados para defender el derecho de una persona a

excluir a otra de sus tierras, y mucho menos para hacer cumplir un contrato o investigar un robo. Esto también fue algo de cuya verdadera importancia me di cuenta tiempo después, porque todos actuaban como si el Gobierno desempeñara un papel crucial en estos asuntos. El Gobierno llevaba un registro de quién era el propietario de cada parcela de tierra: cuando alguien moría, la división de sus campos y otras propiedades se registraba meticulosamente en las oficinas correspondientes. El registro de la propiedad, junto con el de los nacimientos y las defunciones, era una de las principales tareas de esas oficinas. Había todo tipo de leyes relativas a la tierra y nadie las cuestionaba abiertamente, de la misma forma que cuando se hablaba en abstracto, siempre hablaban como si pensaran que el registro de la tierra sí ofrecía una imagen precisa de quién tenía derechos sobre qué. Sin embargo, en la práctica, los principios jurídicos solían ser solo un asunto relativamente menor. Si había una disputa, había que sopesar las cuestiones legales frente a un cúmulo de principios «tradicionales» (que normalmente proporcionaban más de una solución posible a un problema determinado), así como las intenciones de los antiguos dueños y, no menos importante, el sentido más amplio de justicia de la gente, como por ejemplo el sentimiento de que ningún miembro aceptado de la comunidad debía verse completamente privado de los medios para ganarse la vida. En realidad, nadie pensaría en llevar el asunto a los tribunales, salvo en unos pocos casos excepcionales en los que uno de los litigantes era un extraño. Incluso en esos casos, el tribunal actuaba principalmente como mediador neutral; todo el mundo sabía que ningún policía ni ningún otro funcionario armado haría cumplir una decisión judicial[90].

En Arivonimamo había un hombre con uniforme de gendarme que de vez en cuando se ofrecía a prestamistas o comerciantes para intimidar a la gente y obligarle a pagar sus deudas o a entregar sus garantías. Un conocido mío de Betafo se asustó cuando un día apareció en compañía de un conocido usurero, incluso después de que sus vecinos le explicaran que ese hombre difícilmente podía ser un policía de verdad, porque, aunque se pudiera encontrar a un agente dispuesto a salir al campo por un asunto tan trivial, prestar dinero con intereses iba contra

90 Se podría contrastar la situación aquí con lo que ocurre, por ejemplo, en gran parte del Brasil rural, donde la situación es precisamente la opuesta, ya que la policía, efectivamente, solo está interesada en hacer cumplir los derechos de propiedad, y se puede esperar que ignore los simples casos de asesinato, a menos, claro está, que la víctima sea miembro de la élite propietaria.

la ley para particulares y un verdadero gendarme habría tenido suficientes motivos para detener al acreedor. Este caso me pareció especialmente revelador, porque señala lo poco que a las fuerzas del orden les importaban los asuntos económicos. Generalmente, no hay nada que enfurezca más a la policía que saber que alguien anda por ahí haciéndose pasar por un agente. Es algo que ataca la esencia misma de su autoridad. Si este impostor en particular se salió con la suya (cosa que aparentemente hizo), parece ser que fue porque limitó sus actividades a un ámbito en el que los gendarmes no tenían ningún interés. Después de todo, los gendarmes tampoco hicieron nada para proteger a los comerciantes de Henri (y eso que era en la ciudad); el falso agente parece haber limitado sus actividades casi exclusivamente al campo.

Hay varias maneras de evaluar esta situación. Una de ellas sería concluir que la gente de la Imerina rural, o de Madagascar en general, tenía una concepción del Estado diferente a la que suelen tener los marxistas y los weberianos. Es probable que la protección de la propiedad no sea una de las funciones que se espera que cumpla un Gobierno. Aunque la gente parezca decir lo contrario, puede que solo esté haciendo un gesto de respeto verbal a principios impuestos por el régimen colonial francés. Pero, de hecho, el Estado precolonial de Merina estaba verdaderamente obsesionado con la protección de la propiedad. El rey Andrianampoinimerina, su fundador, hacía constantemente hincapié en este papel en sus discursos (Larson, 2000: 192). Los códigos jurídicos, empezando por el suyo, siempre hicieron de la regulación de la herencia, las normas sobre compra y alquiler y ese tipo de cosas, una de sus áreas de preocupación más importantes. Incluso el registro de tierras es anterior al período colonial; comenzaron a llevarse registros en 1878, diecisiete años antes de la invasión francesa.

Por otra parte, las pruebas existentes no nos dan motivos para creer que la gente entonces prestara mucha más atención a esta elaborada estructura jurídica que en la actualidad, aunque tampoco hay constancia de que alguien la cuestionara abiertamente. Los sistemas jurídicos siempre han sido aceptados como principio, pero en la práctica solo se ha recurrido a ellos de forma muy selectiva. En general, la gente sigue haciendo sus cosas de la misma manera que antes. Creo que este fenómeno es el que ofrece la mejor pista de lo que realmente sucede.

Permítanme hacer una generalización amplia. Cuando se enfrenta a alguien que se empeña en imponer una autoridad no deseada, la reacción típica de los malgaches es aceptar de todo corazón cualquier exigencia

que esa persona le haga y, después, una vez que se ha ido, tratar de seguir viviendo como si el incidente nunca hubiera ocurrido. Se podría decir incluso que esa es la forma arquetípicamente malgache de tratar con la autoridad: la primera línea de defensa consiste simplemente en negar que el hecho en cuestión (un funcionario del Gobierno que viene a contar el ganado y anunciar el pago de impuestos necesarios, o a negociar la contratación de trabajadores para replantar árboles o construir una carretera) haya ocurrido. Es cierto que no se trata de una estrategia que se limite a Madagascar. Algo parecido a esto se considera a menudo una estrategia típicamente «campesina»: es una vía obvia que se puede tomar cuando uno no depende económicamente de quienes tratan de decirle lo que tiene que hacer. Pero hay muchas otras vías que se pueden tomar, todo tipo de combinaciones posibles de confrontación, negociación, subversión y aquiescencia. En Madagascar, donde suele haber un fuerte rechazo a la confrontación abierta en la vida cotidiana en general, el enfoque preferido siempre ha sido hacer lo que sea necesario para contentar al forastero enfadado hasta que se vaya; luego, para empezar, insistir en que nunca había estado allí, o si eso no funciona, simplemente ignorar lo que uno haya acordado y ver cuáles podrían ser las consecuencias. Incluso adquiere una dimensión cosmológica. Los mitos malgaches sobre el origen de la muerte sostienen que la vida misma se obtuvo de Dios en un acuerdo que los humanos nunca tuvieron la intención de cumplir (por eso, se dice, Dios nos mata). He aquí uno de los betsimisaraka de la costa este, registrado a principios del siglo. Hay infinitas variaciones, la mayoría obviamente irónicas, en las que el Creador a menudo guarda un extraño parecido con el tipo de funcionario colonial que aparecía periódicamente en los pueblos, con sirvientes armados, exigiendo el pago de impuestos:

> Érase una vez una pareja de *vazimba* [aborígenes] que eran los únicos dos habitantes de la tierra. Estaban tristes porque no tenían hijos, así que un día encontraron arcilla y le dieron forma humana. Hicieron dos figuras, una de un niño y la otra de una niña. La mujer les sopló la nariz para animarlos, pero no pudo darles vida. Entonces, un día, se encontró con un dios que viajaba por la tierra. La mujer le pidió que diera vida a las dos estatuas y le prometió, si lo lograba, dos vacas y una suma de dinero. Así lo hizo.
>
> Cuando los niños crecieron, los padres los casaron entre sí. Luego, el dios regresó para reclamar su pago.

«No tenemos dinero –dijeron los padres– porque somos viejos, pero en doce años nuestros hijos os pagarán».

«Como me habéis engañado –respondió el dios– os mataré». Y así lo hizo.

Después de doce años, el dios regresó para pedirles nuevamente a los niños su pago.

«Habéis matado a nuestros padres –dijo la pareja– así que el dinero que habíamos reunido para pagaros se ha gastado en su totalidad. Tenemos que pediros diez años más para saldar nuestra deuda».

Diez años después, el dios regresó y la pareja tenía tres hijos, pero nada de dinero.

«Os mataré –dijo el dios– a vosotros y a vuestros descendientes, sean viejos o jóvenes».

Desde ese día, los humanos han sido mortales, y cuando uno abandona la vida, dicen los malgaches, «se lo lleva el dios que lo creó» (Renel, 1910, tomo III: 17-18).

El punto mitológico es, en todo caso, sugerente. Podríamos argumentar que toda esta actitud es, en última instancia, una lógica del sacrificio, que al menos en Madagascar se expresa a menudo de manera explícita como una forma de engañar a los poderes divinos con una parte de lo que les corresponde por derecho, a fin de ganar el resto para las personas vivas. Se dice a menudo que la vida del animal va hacia Dios; por lo tanto (implícitamente), podemos conservar la nuestra. Consideremos, entonces, el curioso hecho de que en todo Madagascar, los rituales sacrificiales –o sus equivalentes funcionales, como los rituales de *famadihana* (reentierro) de Imerina– siempre requieren de permisos gubernamentales. El hecho de que se haya obtenido este permiso, de que se hayan realizado los trámites correspondientes, suele ser muy comentado durante la propia ceremonia. He aquí un fragmento de un discurso de Betsimisaraka, pronunciado sobre el cuerpo de un buey sacrificado:

Este buey no es el tipo de buey que holgazanea en su corral o que defeca en cualquier lugar al entrar en el pueblo. Su cuerpo está aquí con nosotros, pero su vida está con vosotros, con el Gobierno. Vosotros, el Gobierno, sois como una gran bestia que yace boca arriba: quien la voltea ve sus enormes mandíbulas; así que nosotros, camaradas, ¡no podemos voltear a esa bestia! Es este permiso oficial el cuchillo que se atreve a

> cortar su piel, el hacha que se atreve a romper sus huesos, lo que viene de vosotros que tenéis la autoridad política (Aly, 1984: 59-60).

No solo se concibe al Estado como una fuerza potencial de violencia y como su víctima, sino que el acto de obtener un permiso se equipara al acto mismo del sacrificio. El tema principal que intento plantear aquí es la autonomía. Rellenar formularios, registrar tierras, incluso pagar impuestos, podrían considerarse equivalentes al sacrificio: pequeñas acciones ritualizadas mediante las cuales uno gana la autonomía para continuar con su vida.

El tema de la autonomía aparece en numerosos estudios sobre el Madagascar colonial y poscolonial, en particular los de Gerald Althabe (1969, 2000), sobre los betsimisaraka, y Gillian Feeley-Harnik (1982, 1984, 1991), sobre los sakalava de la costa noroeste. Pero en estos autores adquiere una especie de giro adicional, ya que ambos sugieren que, en Madagascar, la forma más común de lograr la autonomía es a través de la creación de una imagen falsa de dominación. La lógica parece ser la siguiente: una comunidad de iguales solo puede crearse mediante la subordinación común a alguna fuerza superior. Por lo general, se la concibe como arbitraria y potencialmente violenta, como el Dios tradicional malgache, pero también puede estar igualmente alejada de las preocupaciones humanas cotidianas. Una de las respuestas más dramáticas al régimen colonial entre ambos pueblos, fue la difusión masiva de la posesión espiritual: en todas las comunidades, las mujeres comenzaron a ser poseídas por las almas de los antiguos reyes, cuya voluntad se relacionaba (al menos en teoría) con toda la autoridad que tendrían si hubieran estado vivos. Al relegar la autoridad social máxima a las mujeres en trance que hablaban con las voces de los reyes muertos, el poder de constituir comunidades se desplaza a una zona donde los funcionarios y policías franceses no tendrían forma de confrontar abiertamente. En ambos casos, se trataba del mismo tipo de movimiento: se logra crear un espacio para la acción libre en el que vivir la propia vida fuera de las garras del poder, aunque solo mediante la creación de la imagen de la dominación absoluta, pero una imagen que, en definitiva, solo es eso, una imagen, un fantasma completamente maleable por aquellos a quienes supuestamente somete.

Para decirlo de manera cruda, la gente que yo conocía estaba metida en una especie de farsa. Su imagen del Gobierno, al menos desde el período colonial, había sido la de algo esencialmente ajeno, depredador y

coercitivo. La principal emoción que inspiraba era el miedo. Bajo el Gobierno francés, el aparato gubernamental era principalmente un motor para extraer dinero y trabajo forzado de sus súbditos; proporcionaba relativamente pocos beneficios sociales a la población rural (a decir verdad, desde el punto de vista de la población rural no proporcionaba ninguno). Cuando este se preocupaba por las necesidades cotidianas de sus súbditos, era con la intención consciente de crear nuevas necesidades, de transformar sus deseos para crear una dependencia más profunda. Tampoco cambiaron mucho las cosas desde 1960, tras la independencia, ya que el primer régimen malgache hizo muy pocos cambios en su política o en su funcionamiento. Para la gran mayoría de la población la idea generalizada era que el Estado consistía en algo que había que propiciar y luego, en la medida de lo posible, evitar.

Fue después de la revolución de 1972 cuando recién las cosas empezaron realmente a cambiar.

Los acontecimientos de 1972, que en sus orígenes fueron una revuelta anticolonial, dieron lugar a una sucesión de regímenes de capitalismo de Estado militarizados, dominados desde 1975 hasta 1991 por la figura del presidente Didier Ratsiraka, que encontró su inspiración política en Kim Il-sung de Corea del Norte. En teoría, su régimen se centró una versión muy centralizada del desarrollo y la movilización socialistas, pero desde el principio no se interesó por lo que consideraba un sector campesino tradicional, estancado y con poco potencial revolucionario. En la agricultura y la industria, su Gobierno concentró sus esfuerzos en una serie de colosales planes de desarrollo, a menudo de escala faraónica, que implicaban inversiones masivas y se financiaban con préstamos extranjeros. En los años setenta era bastante fácil conseguir préstamos, pero para el año 1981 el Gobierno era insolvente. Desde entonces, la historia económica de Madagascar ha sido principalmente una historia de negociaciones con el FMI.

No hay lugar aquí para entrar en detalles sobre los efectos de los planes de austeridad dirigidos por el FMI. Basta decir que su resultado inmediato fue una caída catastrófica de los niveles de vida en general. Los más afectados fueron los funcionarios públicos y otros empleados del Gobierno (que conformaban la mayor parte de la clase media), pero, quitando una pequeña élite que rodeaba al propio presidente, que robaba libremente, la pauperización ha sido prácticamente universal. Madagascar es hoy uno de los países más pobres del planeta.

Para el «sector campesino» de Ratsiraka (las zonas rurales que no producían productos básicos), todo este período estuvo marcado por la retirada gradual del Estado. Los impuestos más onerosos del período francés (el impuesto por cabeza, el impuesto sobre el ganado el impuesto sobre la vivienda), que pretendían obligar a los agricultores a vender sus productos y así incitarlos a entrar en la economía monetaria, fueron abolidos inmediatamente después de la revolución. El régimen de Ratsiraka ignoró primero la administración rural, y después de 1981, pasó a ser otro objeto de clasificación. El Estado, con recursos cada vez más limitados a medida que los presupuestos se recortaban sin cesar, se vio reducido a administrar y proporcionar servicios sociales mínimos a aquellas ciudades y territorios que sus gobernantes consideraban económicamente importantes: principalmente, aquellos que generaban algún tipo de divisa extranjera. No les interesaban lugares como Arivonimamo, donde casi toda la producción y distribución se realizaba fuera del sector formal. De hecho, es difícil imaginar que allí pudiera ocurrir algo que amenazara seriamente los intereses de los hombres que realmente dirigían el país, salvo que la zona se convirtiera en base de guerrillas armadas (algo difícilmente posible)[91].

Los recursos para las zonas rurales se agotaron. Cuando llegué a Arivonimamo, el único sector de la administración que recibía una financiación significativa era el sistema educativo. Incluso en este caso, las sumas eran insignificantes: la principal función del Gobierno era la de asignar a los profesores (quienes a veces recibían su salario, al menos en parte, de las asociaciones de padres), proporcionar los programas de estudio y administrar los exámenes. Estos últimos, en particular los de bachillerato, eran de especial interés para el centro porque eran la puerta

91 El celo ocasional de los gendarmes en la persecución de bandidos probablemente tenía algo que ver con la percepción de que eran el único grupo organizado y armado que tenía la capacidad de formar el núcleo de una rebelión, por improbable que esto fuera. Hubo momentos, principalmente en el siglo XIX, en que los bandidos se habían convertido en rebeldes. Pero sospecho que la preocupación tenía su raíz en una comprensión más profunda de lo que era un Estado: bajo el reino Merina, los bandidos (a los que los documentos oficiales se referían simplemente como *fahavalo*, «el enemigo») eran, el anti-Estado arquetípico, junto con las brujas, aquello contra lo que se definía la autoridad real legítima. La conexión con las brujas también ayuda a explicar el hecho, por lo demás desconcertante, de que, aunque no les preocupaban las depredaciones de Henri, los gendarmes de Arivonimamo entraron en acción para arrestar e interrogar a una adolescente sospechosa de estar detrás de un brote de *ambalavelona*, o de estar poseída por fantasmas malignos, que afectó a una residencia de estudiantes en la escuela secundaria estatal en 1979.

de entrada al sector formal estatal: quienes aprobaban el bachillerato estaban obligados a someterse a varias semanas de entrenamiento militar y luego a cumplir un año de «servicio nacional», aunque, como he señalado, este servicio consistía principalmente en holgazanear en empleos absurdos. Pero el servicio nacional era, creo, importante. Era una manera de marcar el paso a un contexto en el que realmente existía una autoridad efectiva, donde las órdenes debían ser obedecidas. Para quienes no estaban atrincherados en el sistema educativo, el Gobierno no proporcionaba nada, pero tampoco tenía casi ningún poder inmediato sobre sus vidas[92].

Sin embargo, incluso en el campo, las oficinas gubernamentales seguían existiendo. Las máquinas de escribir a menudo se estaban deshaciendo, los funcionarios por lo general se veían obligados a comprar su propio papel, ya que no podían conseguir más, pero la gente seguía rellenando formularios, pidiendo permiso antes de arrancar árboles o exhumar cadáveres, informando de nacimientos y muertes, y registrando las cabezas de ganado. Debían darse cuenta de que, si se negaban, no habría sucedido nada. Entonces: ¿por qué seguían el juego?

Supongo que se podría decir que era por inercia, por pura fuerza de la costumbre: la gente seguía participando de la misma farsa, tratando de complacer al Estado sin darse cuenta de que sus enormes mandíbulas no tenían dientes. Sin duda, los recuerdos de la violencia colonial seguían siendo vívidos. Muchas veces me hablaron de la época de las ejecuciones en masa, o sobre el terror que sentían los habitantes del campo cuando tenían que entrar en una oficina gubernamental, o sobre la presión constante de los impuestos. Pero creo que la verdadera respuesta es más sutil.

Los recuerdos de la violencia eran importantes principalmente porque definían lo que la gente imaginaba que era un Estado. Encontré pocas opiniones de que el Estado (pese a todas sus pretensiones socialistas) existía para proporcionar servicios; al menos, nadie se quejaba mucho de la falta de ellos. La gente parecía aceptar que un Gobierno era esencialmente un poder arbitrario, depredador y coercitivo. Pero el único tema de la ideología oficial que todos parecían tomar en serio era

92 Los servicios médicos, por ejemplo, en teoría se brindaban de forma gratuita, pero en la práctica habían sido privatizados por la corrupción, aunque luego se volvieron universales una vez que los salarios para trabajadores gubernamentales se redujeron a casi nada.

la idea de la unidad malgache. En las tierras altas, al menos, la gente se consideraba «malgache»; casi nunca se referían a sí mismos como «merinas». La unidad malgache era un tema constante en la retórica; creo que era el verdadero significado de las banderas malgaches que acompañaban inevitablemente cualquier ritual importante (cuyo significado oficial era marcar que se habían llenado los formularios y que se había aprobado el evento). Me parece que fue la propia vacuidad del Estado lo que lo hizo aceptable como fuerza unificadora. Cuando era poderoso, el Estado en Imerina era visto esencialmente como algo francés; esto siguió siendo así incluso en los primeros años de la independencia. La revolución de 1972 fue, ante todo, un esfuerzo por lograr una independencia genuina, por hacer del Estado uno verdaderamente malgache. Para la población de las tierras altas, diría yo, este esfuerzo tuvo un gran éxito, aunque solo fuera porque, al mismo tiempo, el Estado fue despojado de casi todo poder efectivo. En otras palabras, el Gobierno se convirtió en algo parecido a los antiguos reyes de los que hablaron Althabe y Feeley Harnik: poderes absolutos y arbitrarios que constituyen a aquellos a quienes subyugan como comunidad en virtud de su subyugación común, pero al mismo tiempo son poderes extremadamente convenientes para ser gobernados, porque, en cualquier sentido práctico inmediato, no existen.

Zona provisionalmente autónoma

En los círculos anarquistas actuales se ha vuelto común hablar de las «zonas temporalmente autónomas» (Bey, 1996). La idea es que, si bien ya no existe ningún lugar en la Tierra que no esté completamente colonizado por el Estado y el capital, el poder no es completamente monolítico: siempre hay grietas y fisuras temporales, espacios efímeros en los que las comunidades autoorganizadas pueden surgir, y surgen continuamente como erupciones, como levantamientos encubiertos. Los espacios libres aparecen y desaparecen, y al menos brindan un testimonio constante del hecho de que aún son alternativas concebibles, de que las posibilidades humanas nunca son fijas.

En la Imerina rural, sería mejor hablar de una «zona provisionalmente autónoma», ya que en lugar de «temporal» es «provisional»: en parte, para enfatizar que no se encuentra de forma tan desafiante al margen del poder como la imagen de una «zona provisionalmente

autónoma» implica; pero también porque no hay razón para dar por hecho necesariamente que su independencia sea tan temporal. Betafo (e incluso en buena medida Arivonimamo), se encontraban fuera del control directo del aparato estatal, tanto cuando la gente que allí vivía iba y venía entre estos lugares y otras zonas como la capital, lugares que en general estaban bajo el dominio del Estado. Su autonomía era provisional, incierta. Podría desaparecer en el momento en que una nueva inyección de armas y dinero restableciera el aparato; pero también podría ser que no. Es posible que algunos llegaran a considerar escandalosa la situación. Yo, personalmente, la considero un logro notable. Después de todo, se han impuesto planes de austeridad a naciones de todo el mundo; pocos Gobiernos han reaccionado abandonando a la mayor parte de la población a su suerte; y muchas poblaciones no habrían estado tan bien preparadas para hacerlo.

¿Por qué pudieron hacerlo? Supongo que por varias razones. Una de ellas es el mantenimiento de tradiciones activas de autogobierno, y lo que si se observara, por ejemplo, en movimientos sociales europeos o latinoamericanos, sin duda se llamaría una cultura de la democracia directa. El arte de tomar decisiones por consenso era algo que todo el mundo sencillamente aprendía durante la infancia. Formaba parte del sentido común cotidiano hasta el punto que, al principio, a un extraño le resultaba difícil siquiera darse cuenta. Por ejemplo, existía un principio general según el cual ninguna acción que pudiera tener consecuencias negativas para los demás debía llevarse a cabo legítimamente sin el consentimiento previo del resto; las reuniones para ello se llamaban reuniones de *fokon'olona* (que significaba, básicamente, «todos»), pero a pesar de la constante incomprensión de la etnografía colonial, la *fokon'olona* no era una institución formal, sino un principio flexible de deliberación por grupos que podían variar de cinco a mil, dependiendo de las dimensiones del problema que estaban tratando de resolver colectivamente. Sin embargo, en esas reuniones, cualquiera, hombre o mujer, viejo o joven, tenía formalmente el mismo derecho a hablar: el único criterio era tener la edad suficiente para poder formular una opinión inteligente[93]. Más aún, cualquiera que participara en un proyecto en curso tenía el

93 Como señala Jacques Dez (1975: 54-57) en un resumen, por lo general excelente, aunque al final reproduce los supuestos coloniales al concluir que «la» *fokon'olona* fue «inventada» por el rey Andrianampoinimerina de finales del siglo XVIII. Sobre el *ethos* subyacente de la toma de decisiones por consenso, véase Andriamanjato (1957).

poder de involucrarse en lo que en el proceso de consenso actual se denominaría un «bloqueo»: uno podía simplemente declarar «ya no estoy de acuerdo» (*tsy manaiky aho*) con la dirección general de las cosas, y eso causaría una crisis general hasta que sus inquietudes fueran abordadas públicamente. Se podría decir, entonces, que incluso durante el período colonial, cuando todas las reuniones políticas eran técnicamente ilegales, la gente común había mantenido estructuras institucionales y hábitos políticos que le permitían gobernar sus propios asuntos recurriendo mínimamente a la fuerza externa. También habían logrado desarrollar formas de resistencia lo suficientemente sutiles como para que, cuando el Estado quedase vaciado de su sustancia, pudieran permitir que colapsara efectivamente sin quedar tan desprestigiado.

No pretendo romantizar la situación. La autonomía que tienen las comunidades rurales se ha ganado a costa de una pobreza absoluta; es difícil disfrutar de la libertad cuando se está en una lucha constante por tener lo suficiente para comer. Las instituciones del Gobierno (las más evidentes, las escuelas y las iglesias cristianas) todavía funcionaban, y de la misma manera jerárquica que siempre, aunque ahora carecían en gran medida del poder para respaldar sus esfuerzos con la amenaza de la fuerza física. Claramente existían profundas desigualdades sociales dentro de muchas de estas comunidades rurales, por no hablar de las urbanas: diferencias de riqueza (quizás menores según los estándares mundiales, pero no por ello menos reales) y, más aún, divisiones entre los llamados «blancos» y «negros», descendientes de nobles o plebeyos del antiguo reino, y de sus antiguos esclavos. Para entender, por ejemplo, cómo era un lugar como Betafo, primero hay que entender que se trataba de un lugar que se encontraba fuera del poder estatal, pero no completamente. A pesar de los muchos esfuerzos por mantener zonas de autonomía, la realidad de la coerción ha reconfigurado los términos en que las personas se relacionan entre sí; en cierto sentido, se ha incorporado a la estructura misma de la experiencia.

En Imerina, casi todo el mundo se considera cristiano (aproximadamente dos tercios de la población es protestante y un tercio católica). Muchos asisten regularmente a la iglesia. El Gobierno tal vez ya no tenga los medios para obligar a los niños a asistir a la escuela, pero la asistencia sigue siendo casi universal, al menos en la escuela primaria. Sin embargo, existe al mismo tiempo una cierta ambivalencia respecto a ambas instituciones, en particular a la escuela. Como ya señalé al hablar de la política de investigación, el sistema educativo en Imerina

siempre ha sido visto como una herramienta de poder y siempre, también, identificado con lo *vazaha*. El sistema educativo actual se formó bajo el régimen colonial francés. Es importante tener en cuenta que no se trataba de un régimen que pudiera pretender en lo más mínimo ser la expresión de la voluntad popular. Era un régimen impuesto por la conquista, que solo se mantenía mediante la amenaza constante del uso de la fuerza.

Vale la pena reparar un momento en lo que realmente se requiere para mantener una amenaza creíble del uso de la fuerza. No se trata simplemente de tener un número adecuado de hombres dispuestos a usar la violencia; ni siquiera de armarlos y entrenarlos. Es, sobre todo, una cuestión de coordinación. Lo crucial es poder garantizar que siempre pueda aparecer un número suficiente de esos hombres violentos, cuando y dondequiera que se desafíe abiertamente alguna autoridad, y que todos sepan que efectivamente lo harán. Pero esto, a su vez, exige mucho. Requiere un amplio cuadro de funcionarios capacitados, capaces de procesar información, por no hablar de una infraestructura de carreteras, teléfonos, máquinas de escribir, cuarteles, talleres de reparación, depósitos de petróleo y el personal para mantenerlos. Una vez construida esa infraestructura, esta puede y, sin duda, servirá también para otros fines. Las carreteras construidas para transportar soldados también terminarán sirviendo para llevar pollos al mercado y para que la gente vaya a visitar a sus familiares enfermos. Pero, si no fuera por los soldados, las carreteras nunca habrían existido, y al menos en Madagascar, la gente parece ser perfectamente consciente de ello.

La mayoría de las personas que trabajan en la burocracia estatal (prácticamente en cualquier burocracia estatal, en cualquier lugar) están, en el día a día, mucho más preocupadas por procesar información que por romperle la cabeza a la gente. Pero lo mismo sucede con los soldados y la policía. En lugar de ver este hecho como una prueba de que la violencia desempeña un papel menor en el funcionamiento de un Estado, tal vez sea mejor preguntarse en qué medida estas tecnologías de la información son en sí mismas parte del aparato de la violencia, elementos esenciales para garantizar que un pequeño puñado de personas dispuestas y capaces de romper cabezas puedan aparecer en cualquier momento, en el lugar y en el momento adecuado. Después de todo, la vigilancia es una técnica de guerra, y el panóptico de Foucault era una prisión con guardias armados.

Desde Madagascar, la naturaleza esencialmente violenta del Estado es mucho más difícil de negar. Esto no se debe solo a su historia colonial, sino también a que la mayoría de los malgaches (al menos los que yo conocía) estaban acostumbrados a otros patrones de percepción. La mejor manera de decirlo es que, a diferencia de la mayoría de los estadounidenses, no veían nada particularmente vergonzoso en el miedo. Esta fue una de las cosas a las que más me costó acostumbrarme allí: ver a hombres adultos, por ejemplo, mirando a la calle y comentando que los coches le daban miedo, o reconociendo que les daban miedo esos bueyes. Para alguien que fue criado de la manera en como yo lo fui, era muy desconcertante. Puede que no proceda de un entorno especialmente machista según los estándares estadounidenses, pero me habían educado para asumir que reconocer el miedo, al menos el miedo a ser lastimado físicamente por otros, era por lo menos un tanto embarazoso. La mayoría de los malgaches parecían encontrar el tema agradable y divertido; disfrutaban mucho contándome cuánto miedo tenían algunas personas a los *vazaha*; a veces, incluso, cuánto miedo tenían ellos mismos. Para ellos sencillamente estaba claro que los Gobiernos actúan en gran medida infundiendo miedo a sus súbditos. Me parece que el hecho de que las ciencias sociales occidentales tienden a restar importancia a la coerción, se debe en parte a una modestia oculta: nos resulta vergonzoso reconocer hasta qué punto nuestra vida cotidiana está marcada por el miedo a la violencia física[94].

Las escuelas, de hecho, son en buena medida una parte de este aparato de violencia.

En malgache, no se habla de educación como una transmisión de hechos e información, sino como una transmisión de conocimientos: la palabra utilizada, *fahaizana*, significa «habilidad, saber hacer, conocimiento práctico». Sin embargo, el tipo de *fahaizana* que se adquiere en la escuela se consideraba esencialmente extranjera, una *fahaizana vazaha*, opuesta, como tal, a las formas de conocimiento malgaches. Las técnicas que se enseñaban en la escuela se consideraban, en esencia, técnicas de gobierno. En parte, esto se debe a que el sistema escolar era en sí mismo parte de la infraestructura de la violencia: estaba diseñado en primer lugar para formar a funcionarios y, en segundo lugar, a técnicos. La forma de enseñanza era completamente autoritaria.

94 En Europa o Norteamérica, esto es más cierto en el caso de los hombres que en las mujeres; en Madagascar, por el contrario, era al revés.

con un fuerte énfasis en la memorización, y las habilidades que se enseñaban se promovían con la expectativa de ser utilizadas en oficinas, talleres o aulas organizadas en torno a ciertas formas de relación social, lo que podría denominarse relaciones de mando. Siempre se partió del supuesto de que algunas personas darían órdenes y otras las obedecerían. En otras palabras, este sistema no solo estaba diseñado para generar las competencias necesarias para mantener una infraestructura de violencia, sino que se basaba en relaciones sociales completamente distintas a las que se dan en otros aspectos de la vida cotidiana, que solo podían mantenerse mediante una amenaza constante de daño físico.

La ambivalencia hacia la investigación y el aprendizaje con libros se basaba, pues, en una apreciación perfectamente sensata de la situación. Todo el mundo consideraba que el conocimiento en sí mismo era algo valioso, incluso placentero. Todo el mundo reconocía que las habilidades que se adquirían en la escuela abrían esferas de experiencia que de otro modo no estarían disponibles, a tipos de información y redes de comunicación que abarcaban todo el mundo. Pero esas habilidades también eran técnicas de represión. Al formar a la gente en ciertos métodos de organización y no en otros (cómo llevar listas e inventarios o dirigir una reunión, por ejemplo), el sistema garantizaba que, independientemente de sus propósitos, cualquier red a gran escala que crearan capaz de coordinar cualquier cosa (ya fuera una sociedad de preservación histórica o un partido revolucionario) acabaría casi inevitablemente funcionando como una burocracia coercitiva. Sin duda, se puede intentar (y muchos lo hicieron) reestructurar estos dispositivos para que funcionen de una manera más consensual y democrática. Se puede hacer, pero es extremadamente difícil; y la tendencia, la deriva, es que cualquier sistema creado por personas capacitadas en estas competencias, sin importar cuán revolucionarias sean sus intenciones, termine pareciéndose al menos en parte al régimen colonial francés. No es sorprendente, entonces, que la mayoría de la gente haya descartado estas técnicas como inherentemente extranjeras y haya intentado, en la medida de lo posible, aislarlas de los contextos «malgaches».

Pero, al mismo tiempo, la existencia de estas instituciones jerárquicas tenía otro efecto, quizá más sutil: el de permitir distinguir claramente entre todo lo que era *gasy* (malgache) y todo lo que se consideraba *vazaha*, extranjero, autoritario, represivo, francés. Garantizaban que todo el mundo tuviera al menos alguna experiencia de esta última, esa zona en la que el Estado era *el único competente y el único dueño de la*

fuerza social coercitiva, aunque se tratara simplemente de verse obligado a hacer colas incómodas cuando era niño, a obedecer órdenes en clases de gimnasia y a copiar y memorizar diligentemente lecciones aburridas y aparentemente inútiles. La experiencia de una disciplina estatal se convirtió en una forma de recordar constantemente lo que, en contraposición, se consideraba «malgache»: los hábitos de toma de decisiones por consenso, por ejemplo, la renuencia a dar órdenes a otros adultos, la sospecha general de cualquier cosa que oliera a confrontación o incluso a liderazgo carismático (compárese con Bloch, 1971a).

Está bastante claro que muchos de estos rasgos no siempre se han considerado típicamente malgaches, aunque sospecho que los malgaches, muy desde el comienzo mismo de su asentamiento en la isla, siempre han tendido a definirse de alguna manera frente a los extranjeros[95]. De esta manera, por paradójico que parezca, la naturaleza provisional de la autonomía local se vuelve, en cierto sentido, autosuficiente. Todos vivimos en un mundo más amplio, con enormes desigualdades de riqueza y poder. Los cultivadores de arroz, los herreros, las costureras y los operadores de vídeo de Madagascar eran muy conscientes de ello. Pero precisamente gracias a esos recordatorios constantes, la gente también logró, en gran medida, aislarse.

95 Los arqueólogos contemporáneos creen que los asentamientos humanos significativos en Madagascar fueron sorprendentemente tardíos: tal vez a partir del siglo VIII d.C., y que al principio parecían estar compuestos por poblaciones heterogéneas, probablemente de orígenes muy diferentes: austronesios, africanos y tal vez otros. Durante este período temprano había incluso una pequeña ciudad islámica, Mahilaka, casi con toda seguridad de habla suajili, que mantenía un activo comercio con África oriental y la península Arábiga. Así pues, los primeros malgaches tuvieron experiencia de Estados y religiones mundiales desde el principio; y el momento de «síntesis», cuando aparentemente nació la cultura malgache contemporánea, parece haber ocurrido en torno a la época del auge o tal vez incluso de la caída de Mahilaka. Después de esto, sin embargo, demostró ser sorprendentemente persistente en toda la isla y capaz de resistir los frecuentes intentos islámicos de convertir e incorporar a la población de la isla. Tengo la firme sospecha de que, en la medida en que la cultura malgache surgió como una entidad coherente, lo hizo en consciente contraste con todo lo que se consideraba *silamo* (swahili, islámico), tal como se mantiene en consciente contraste hoy en día con todo lo que es cuzaha

Una pregunta final

Dudo que el interior de Arivonimamo sea un caso aislado. Como me había señalado Henry Wright, en todo Madagascar estaban sucediendo cosas similares: de hecho, probablemente llevaban así bastante tiempo y de forma más profunda en muchas otras partes de la isla, ya que Arivonimamo, con su aeropuerto militar, sus gendarmes y su prisión, estaba a una hora de la capital, uno de los últimos lugares en los que uno esperaría que desapareciera la autoridad estatal. En Madagascar, la autoridad estatal parece haber fluctuado (a veces afirmándose y a veces retirándose) en los años transcurridos desde entonces; pero en gran parte del país, en particular en zonas que, como Arivonimamo, no contienen plantaciones de vainilla, minas de bauxita o reservas naturales, la situación ha permanecido esencialmente inalterada. Uno se pregunta si no habrá cientos, incluso miles, de comunidades similares en otras partes del mundo: comunidades que se han retirado o se han alejado del control efectivo de los Gobiernos nacionales y se han convertido, a todos los efectos, en autogobernadas, pero cuyos miembros siguen manteniendo la forma externa y las muestras de obediencia para camuflarlo.

Es una pregunta que bien podríamos plantearnos al leer la literatura contemporánea sobre los «Estados fallidos» y, en particular, sobre la crisis de la autoridad estatal en África. Como ha señalado recientemente James Ferguson (2006), en muchas partes de África, el único significado característico que queda de la «soberanía estatal» es el reconocimiento internacional del derecho legal de un Gobierno para representar a sus ciudadanos en marcos internacionales y, en particular, para garantizar contratos relativos al acceso a los recursos dentro de su territorio para los ciudadanos de otros Estados. Pocos pretenden mantener un monopolio de la violencia en la forma descrita por Rudolph von Ihering o Max Weber. Los recortes en recursos, la pérdida de la capacidad del Gobierno para satisfacer por igual las necesidades básicas de todos sus ciudadanos, ha tenido efectos devastadores en la salud, la educación y los medios de subsistencia. Pero, al mismo tiempo, se sabe que incluso los planes de austeridad impuestos por el FMI han tenido sus curiosos efectos secundarios no deseados.

De hecho, resulta irónico que los no africanos solo se enteren de ello cuando la «anarquía», en el sentido de la ruptura del poder estatal, desemboca en caos, violencia y destrucción (como en el caso de Somalia en los años noventa o como ocurre en la actualidad en muchas partes

del sur y centro de África). Lo que observé en Madagascar sugiere que, por cada caso de este tipo, puede haber decenas, incluso centenares, de otros que los forasteros sencillamente no perciben, precisamente porque la población local logró hacer la transición de manera pacífica. Como en el caso de los aldeanos malgaches, que evitaron la confrontación, se aseguraron de que los representantes del Estado nunca tuvieran que sentirse humillados públicamente o quedasen mal parados, pero al mismo tiempo, hicieron que les resultara lo más difícil posible gobernar y les facilitaron todo para seguirles el juego. Tampoco es probable que esta estrategia ni la existencia de nuevas comunidades autónomas se limiten a África. Hay muchas partes del mundo (como en el sudeste asiático, en Oceanía, sobre todo, pero incluso en partes de América Latina) donde la presencia del Estado siempre ha sido un fenómeno más bien esporádico. Puede que sus apariciones siempre se parezcan menos a las formas de vigilancia y control constantes que conocemos tanto en los Estados totalitarios como en las democracias industriales, y que se parezcan más a la aparición ocasional, aunque a menudo desastrosa, de un dios malgache vengativo. Lo mismo ocurre a menudo con el sistema-mundo en su conjunto. Tales dioses rara vez pueden eliminarse por completo, como tampoco lo hacen los monzones o los terremotos a los que a menudo se los ve de esa manera. Pero sus apariciones pueden volverse igualmente ocasionales.

Por supuesto, la estructura institucional se mantenía: había escuelas, bancos, hospitales. Esos sistemas garantizaron que la «forma estatal», como la llama por ejemplo Mario Tronti, estuviera siempre presente: todos tenían una idea de cómo era vivir en instituciones que se basaban en la coerción, aunque en su mayor parte fueran sombras fantasmales de las instituciones estatales reales, ya que la verdadera violencia había desaparecido. O tal vez deberíamos ser más precisos aquí. La violencia seguía allí. Simplemente se había retirado. Sin duda, todavía había policías en la ciudad, o en cualquier lugar donde, por ejemplo, hubiera una mina de bauxita u otro recurso que generara un volumen significativo de divisas extranjeras. O incluso la asignación global de recursos (entre otros, qué medicamentos y equipos aparecían realmente en el hospital local) se mantenía mediante la amenaza sistemática de la violencia para hacer cumplir los acuerdos de propiedad. Sin embargo, en un lugar como Arivonimamo, solo era posible lidiar con sus efectos distantes y con instituciones extrañas y vacías que en gran medida servían para recordar a la gente local precisamente cómo no debían comportarse.

6.

Bailando con cadáveres

Una interpretación del famadihana (en Arivonimamo, Madagascar)

En septiembre de 1990, estaba hablando con una mujer llamada Irina sobre algo que había hecho un antepasado suyo unos sesenta años antes. Como todos los *andriana* o nobles de Betafo (una comunidad al norte de la ciudad de Arivonimamo, en Imerina, Madagascar), ella descendía de un tal Andrianambololona, cuyo cuerpo, junto con el de su esposa, su hija y los de tres de sus sirvientes, fue enterrado en una gran tumba blanca en el centro de la aldea de Betafo, a cinco minutos a pie cruzando los arrozales desde su casa.

Me contó que este antepasado en particular tenía desde hacía mucho tiempo la costumbre de aparecerse en sueños a sus descendientes para anunciarles cuando los ocupantes de la tumba tenían frío y necesitaban que se les hiciera un *famadihana*, es decir, que los sacaran y los envolvieran en nuevas mortajas de seda. Cuando esto ocurrió en 1931, sus descendientes se reunieron rápidamente y organizaron el ritual; pero, quizás por las prisas, olvidaron exhumar los cuerpos de sus tres sirvientes, que fueron enterrados al pie de la tumba, algo apartados del resto. «La tarde después de que terminaron –dijo– la ciudad se incendió de repente y ardió hasta los cimientos. Y a la mañana siguiente, él se acercó una vez más a la persona –la que originalmente había tenido el sueño– y le dijo: "Si no nos envuelves a todos, la próxima vez directamente te mataré". Así que prepararon las tumbas de nuevo y los volvieron a envolver»[96].

96 *Dia vita ohatran'ny androany antoandro izao ny fonosan-damba, dia injany fa nirehitra ny tanana... Dia may izany. Dia maraina dia iny niavy tamin'ny olona indray*

Esta historia es un buen punto de partida para un ensayo sobre la práctica merina del *famadihana*, aunque solo sea porque demuestra lo mucho que puede haber en juego. Es cierto que fue el peor desastre de su tipo del que he oído hablar. Irina sin duda tenía motivos para concluir que su antepasado era inusualmente «arrogante y cruel». Pero historias como esta no eran en absoluto inusuales. Descubrí que las comunidades rurales de Imerina estaban organizadas en gran medida en torno a la memoria de unos antepasados, cuya presencia en la vida de sus descendientes se hacía sentir principalmente a través de la coacción y la violencia que eran capaces de infligirles. Los peligros que rodeaban al *famadihana*, y se decía que eran grandes, en realidad solo los marcaban como el momento culminante de una relación continua entre la memoria y la violencia que estaba implícita en la organización de la vida cotidiana, pero que aquí se desarrollaba sobre los cuerpos reales de los ancestros muertos.

El tema de la violencia ancestral no era algo con lo que todos se sintieran del todo cómodos en Betafo. Los hombres mayores generalmente hacían todo lo posible por evitar hablar de esos asuntos, al menos conmigo, y en su lugar repetían los argumentos de la retórica formal, donde los antepasados eran representados como los guardianes benévolos de la unidad moral de la comunidad de sus descendientes. Varias personas, además de Irina, me contaron una historia muy similar a la que ella me contó sobre el incendio de 1931. A los pocos hombres mayores a los que les pregunté, negaron que algo así hubiera sucedido[97].

En general, puntos de vista como el de Irina no han encontrado lugar en la literatura etnográfica sobre Madagascar (hay excepciones: cf. Astuti, 1995), por lo que, en parte, este ensayo pretende llenar ese vacío. Más importante aún, pretende abordar la cuestión de por qué, para empezar, deberían existir perspectivas tan radicalmente diferentes dentro de la misma comunidad.

---

hoe ho taperiko mihitsy aza ny ainareo raha ohatra ka tsy mamono lamba fa avelao izahy fonosona... Dia novonona indray ireo fasana ireo dia fonosina indray.

97 Cabe señalar el hecho de que todos estos hombres estaban vivos en ese momento, o al menos habían oído la historia de testigos oculares, y todos describieron el incendio en términos naturalistas y negaron que un *famadihana* tuviera algo que ver con él.

Un poco de contexto

La interpretación clásica del *famadihana* es la de Maurice Bloch (1971a, 1982), quien ha sostenido que, a través de estos rituales, los participantes crean la imagen de un orden ancestral idealizado y atemporal identificado con la muerte y el pasado; un orden explícitamente apartado de la vida, la fertilidad y las contingencias mundanas de la existencia cotidiana. Dice que el sentido fundamental de identidad social de la mayoría de las personas, se basa en la pertenencia a grupos de descendencia que todavía se identifican con territorios de los que sus familias se han mudado hace mucho tiempo. Por lo tanto, los grupos que ya no existen en el nivel de la vida cotidiana tienen que ser reconstituidos en la muerte, mediante el reensamblaje y reordenamiento de los cuerpos de los muertos.

Mi intención en este ensayo no es tanto cuestionar este argumento, sino partir de un punto diferente que Bloch ya planteó en sus primeros escritos sobre los *famadihana*: que estos son, más que cualquier otra cosa, rituales sobre la conexión entre la memoria y la violencia (1971a: 168-169). El análisis de Bloch se basa en el trabajo de campo en una zona de Imerina que había experimentado niveles inusualmente altos de emigración; también refleja un interés teórico vigente sobre cuestiones de ideología; en particular, en cómo los actos rituales legitiman las relaciones de autoridad. Mi propio trabajo de campo se realizó en una zona donde los grupos de ascendencia local todavía proporcionaban el marco básico de la política local, y estoy más interesado en cuestiones inmediatas de la acción: ¿qué se supone que deben hacer los muertos a los vivos? ¿Qué hacen los vivos a los muertos?

Permítanme comenzar, sin embargo, explicando con precisión qué y cómo son los *famadihana*.

Hace un siglo, la palabra *famadihana* se utilizaba para referirse a cualquier ritual que implicara trasladar un cuerpo de un lugar de entierro a otro[98]. Según relatos de entonces (Callet, 1908: 272-273; Cousins, 1963 [1876]: 79-81; Haile, 1891), había varias razones para que esto se hiciera. Concederles una nueva tumba, por ejemplo, era (y sigue siendo) la costumbre. Consiste en retirar los cuerpos de los antepasados inmediatos de donde habían sido enterrados y colocarlos en posiciones de

98 *Mamadika* es un verbo que significa «dar la vuelta», «revertir» o «traicionar»; *famadihana* es su nominalización.

honor dentro de ella. También se podía celebrar el *famadihana* para devolver el cuerpo de alguien que había sido enterrado temporalmente en alguna otra parte del país. Por último, si por alguna razón se consideraba peligroso o desfavorable abrir la tumba ancestral de una persona en el momento en que fallecía, esa persona solía ser enterrada en una tumba poco profunda y se la dejaba allí durante meses o incluso años, hasta que el astrólogo determinaba que era seguro dejarla entrar. El traslado de esos cuerpos también se consideraba una forma de *famadihana*.

Ahora bien, desde hacía mucho tiempo era costumbre de los merina envolver los cadáveres antes del entierro en uno o más *lambamena*, mantos hechos de seda malgache teñida de colores. También era una práctica común, cuando se abrían las tumbas durante los funerales o los *famadihana*, reemplazar las *lamba* gastadas de los antepasados que ya estaban en la tumba por otras nuevas. En algún momento, hacia finales del siglo XIX, hacerlo se convirtió en un fin en sí mismo, y la gente comenzó a realizar los *famadihana* simplemente con el propósito de renovar los sudarios de sus antepasados[99]. Y, al parecer, este aspecto se volvió cada vez más importante con el paso del tiempo, hasta el punto de que, si bien las formas más antiguas ciertamente todavía se practican, todas las personas de la región de Arivonimamo con las que hablé entre 1989 y 1991, así como las de otros lugares, daban por sentado que el motivo principal de los *famadihana* era volver a envolver los cuerpos de los antepasados.

Por lo general, me dijeron que esto debería hacerse una vez cada seis o siete años; se dice que el número exacto varía de una tumba a otra. También se dice que, a menudo, el *famadihana* se celebra porque algún antepasado lo exigió, como Andrianambololona, que apareció para quejarse del frío en un sueño o una visión.

La inmensa mayoría de los *famadihana* de los que tengo conocimiento se enmarcan en una de las dos categorías. Los primeros eran los «*famadihana* de retorno» (frase de Bloch, 1971a: 146), cuyos promotores eran casi siempre familias que ya no vivían en la región y que todavía desenterraban periódicamente a sus muertos para volver a enterrarlos allí. Cuando lo hacían, casi siempre aprovechaban la ocasión para volver a

99 Durante la mayor parte del siglo XIX, la construcción de nuevas tumbas fue aparentemente el verdadero centro del ritual funerario, como sigue siendo en Betsileo según Kottack (1980: 229). Aún no se ha escrito una historia completa, pero al menos en Imerina occidental, el modelo moderno comenzó a tomar forma alrededor de mediados de la década de 1880.

envolver a otros antepasados en la misma tumba. Si bien algunos *famadihana* de retorno eran bastante elaborados, los *famadihana* más celebrados e importantes de un año determinado eran casi siempre del segundo tipo: dedicados a un antepasado en particular que, muerto por lo general de cinco a diez años antes, nunca había sido objeto de un *famadihana*[100]. En un *famadihana* de este tipo se podían abrir cuatro o cinco tumbas diferentes, ya que se consideraba importante honrar también a cada uno de los ascendientes inmediatos del antepasado (madre, madre del padre, padre de la madre, etcétera), y a menudo, estos antepasados más lejanos eran enterrados en tumbas diferentes. Pero la atención se centraba siempre en la tumba final, de la que el antepasado en torno al cual se organizaba la ceremonia era siempre el último en salir.

Una breve descripción

No importa qué tipo de *famadihana* o cuántas tumbas haya, la secuencia de acontecimientos en cada una de ellas siempre ha sido más o menos la misma. Por lo tanto, es bastante fácil elaborar una descripción genérica. Lo que sigue es un esquema de esta secuencia básica de acontecimientos, que se basa más o menos en el tipo de relatos que los participantes me dan cuando hablan de estas cosas en abstracto, pero principalmente en mis propias observaciones de los ocho o nueve *famadihana* a las que asistí entre junio de 1989 y enero de 1990, todos en la región de Arivonimamo, y salvo dos, todos en Betafo[101]. La mayor parte de lo que digo podría ser una descripción de cualquiera de ellos.

100 Bloch también comprobó que esto era así (1971a: 157-158). Por cierto, mis fuentes no se basan solo en la observación directa de la temporada ritual de 1990, sino también en documentos conservados en las oficinas del *firaisampokontany* (antiguo cantón) que abarcan los años 1985-1990, contrastados con los recuerdos de la gente. Esto último resultó ser una buena manera de determinar qué *famadihana* la gente consideraba realmente importante o memorable.

Algunos *famadihana* se concentraban en una tumba en particular más que en un individuo, especialmente si varias personas importantes pertenecientes a una tumba habían muerto recientemente. Pero estos eran mucho menos frecuentes que los dedicados a individuos. El traslado de cuerpos desde tumbas temporales, en mi propia experiencia, nunca se celebró como un evento en sí mismo; eran principalmente niños los que eran enterrados de esta manera, y sus padres generalmente los trasladaban cuando su tumba se abría para el *famadihana* de otra persona.

101 Este relato difiere en varios aspectos del de Bloch (1971a: 145-161), que se basa en lo que observó en la región de Avaradrano a finales de los años sesenta. Esto

Una vez que se había decidido celebrar un *famadihana*, los promotores del mismo primero consultaban a un astrólogo para encontrar la fecha y la hora adecuadas para la apertura de las tumbas. A continuación tenían que informar a las oficinas del Gobierno local, dado que una antigua ley colonial estipula que no se puede abrir ninguna tumba sin que se registren los nombres de los antepasados que se van a exhumar y se pague un impuesto por cada tumba que se abra. Durante los dos o tres meses que suelen transcurrir antes de la ceremonia, había que informar a todos los vinculados a la tumba y recaudar dinero para pagar la fiesta, los músicos y los propios *lambamena*. En Arivonimamo, algunas familias tejen sus propios *lambamena* (que son muy caros); en ese caso, el trabajo tenía que empezar al menos uno o dos meses antes.

La noche anterior a la apertura de la tumba, el padrino y algunos compañeros suben a la tumba y gritan los nombres de los antepasados que deben reenvolver, pidiéndoles que regresen si se habían extraviado. Esta etapa siempre es importante en los relatos de los *famadihana*, pero en gran medida se lleva a cabo fuera de la mirada pública y por unos pocos parientes cercanos.

El *famadihana* propiamente dicho comenzaba al día siguiente con una procesión desde la ciudad o pueblo natal de los promotores hasta la tumba. Entre los *zana-drazana* (los «hijos de los antepasados») y sus invitados había normalmente al menos varios cientos de personas presentes, vestidas con el llamado «estilo malgache»: esto, en efecto, significa que la gente del campo vestía lo que a excepción de la ropa formal de los domingos eran sus mejores galas, mientras que la gente de la ciudad vestía de forma más informal, de forma algo parecida a la vestimenta rural. Esto es importante porque cualquier reunión de este tipo implica necesariamente cierta tensión entre los miembros de un grupo que aún vive en las tierras ancestrales, llamados *valala mpiandry fasana* o «grillos que cuidan las tumbas», y los *zanaka ampielezana* o «niños dispersos», que realmente permanecen conectados con su lugar de origen a través de sus tumbas. El énfasis es conscientemente igualitario y, a menudo, familias enteras se esfuerzan por llevar camisas y vestidos hechos con la misma tela[102].

---

puede deberse tanto a las variaciones regionales como a un reflejo del cambio histórico. Sin embargo, la mayoría de estas diferencias son relativamente menores.

102 Por otra parte, en los funerales a los que asistí, la gente vestía sus ropas más formales y caras que utilizan para ir a la iglesia. Cuando se entierra a un rico *zanaka ampielezina* en el campo, de hecho, el contraste era bastante llamativo: el

El astrólogo encabezaba siempre la procesión, a menudo acompañado de personas que portaban fotografías de los antepasados más importantes y siempre acompañado por un hombre con la bandera malgache (cuya presencia confirmaba la autorización legal de la ceremonia). Siempre había músicos y, por lo general, mujeres que llevaban esteras de papiro enrolladas detrás.

Al llegar, se colocaba la bandera en el techo de la tumba y los hombres tomaban palas y comenzaban a quitar la tierra que cubría la puerta de piedra enterrada. Solo los *valala mpiandry fasana* tienen derecho a cavar para abrir la puerta y, si el promotor del *famadihana* era un *zanaka ampielezina*, a menudo había pelea, ya que los excavadores exigían ron antes de trabajar. Una vez que comenzaba la excavación, el ambiente era festivo e informal, aunque con cierta sensación de anticipación: había música y algunas personas bailaban, otras llevaban palas y otras herramientas de un lado a otro, descansaban del trabajo y continuaban.

Una vez que la puerta quedaba completamente descubierta, algunos de los excavadores la rociaban con ron y comenzaban a moverla a un lado, mientras otros preparaban velas o lámparas y luego comenzaban a descender las escaleras que conducían a la bóveda interior. A medida que desaparecían en el interior, las mujeres *zanadrazanas* (a veces se les sumaban algunos hombres jóvenes o niños) se disponían en filas, sentadas con las piernas extendidas en el suelo, cerca de la tumba. Por lo general, los hombres rociaban con un poco de ron cada uno de los cuerpos en la tumba y hacían una breve invocación pidiendo su bendición antes de hacerlos rodar desde su lugar hasta una estera de papiro. Una vez que habían hecho esto, entre tres o cuatro los subían por las escaleras y, al salir, gritaban el nombre del antepasado mientras la multitud gritaba y vitoreaba con entusiasmo. A esta altura, la música se aceleraba; a menudo otros hombres se sumaban para ayudar a llevar el cuerpo alrededor de la tumba tres veces, y sus paradas y arranques bruscos hacían que se retorciera y aplastara dentro de la estera[103].

---

pueblo se llenaba de repente de coches caros, hombres con trajes negros y corbatas, mujeres con vestidos blancos y joyas de oro que llevaban elegantes sombrillas. A menudo era palpable el resentimiento de la gente del campo.

103 Todos coincidían en que el cuerpo debía ser llevado siete veces, pero esto ya no se hace. Todos estos detalles dependen de la decisión del astrólogo. Este puede prescindir por completo de la vuelta a la tumba y hacer que los cuerpos sean llevados directamente al regazo de las mujeres.

Después de dar tres vueltas alrededor de la tumba, los antepasados eran colocados en el regazo de las mujeres (que estaban dispuestas en orden jerárquico de este a oeste o de norte a sur) y comenzaba la siguiente fase del *famadihana*. Hombres y mujeres sacaban botellas, algunas llenas de miel y ron, otras de grasa de vaca o, en ocasiones, de colonia. Había bolsas de plástico llenas de panales de abeja o «caramelos malgaches» de colores pastel, trozos de jengibre y monedas. Algunos iban de un cuerpo a otro, vertiéndoles ron y miel encima; otros entregaban las botellas a las mujeres sentadas, a menudo después de beber ellos un trago. En ocasiones, una mujer sacaba una barra de tabaco, se ponía la mitad en la boca y el resto dentro de los jirones de la *lamba* de su marido muerto. Otras rompían pedazos de un panal de abejas para colocarlos dentro de los pliegues de tela alrededor de donde estaría la cabeza o el pecho del antepasado. Lo mismo se hacía con las monedas, el jengibre y los caramelos. Me han dicho que algunas personas dejan pequeñas botellas de ron en los envoltorios durante un *famadihana* y las beben durante el siguiente, y muchas veces he oído de personas que toman polvo del interior de los envoltorios y se lo untan en la cara o se frotan las encías como medicina para los dientes (aunque debo decir que nunca vi a nadie hacerlo), o toman unos retazos de la tela antigua para conservarlas.

Esta secuencia de dar, recibir y compartir siempre se denominaba *fangatahana tsodrano* o «petición de bendición» a los antepasados, aunque también se podía definir así al *famadihana* en su conjunto. Los regalos se llamaban *fangataka*, «muestras de petición», y los participantes a veces llamaban a los antepasados para rogarles que les dieran su bendición. Además, siempre era un momento de gran intensidad emocional. Las mujeres, sobre todo si tenían los restos de un pariente cercano en su regazo, claramente encontraban lo que estaban haciendo aterrador, triste y perturbador. Muchas parecían estar en algo cercano a un estado de *shock*, consiguiendo apenas contener las lágrimas, y en cada *famadihana* al que asistí, al menos una de esas mujeres se derrumbó y lloró; otras se acercaron rápidamente para hacer todo lo posible por tranquilizarla, consolarla o distraerla, recordándole siempre que «este es un acto de celebración, no de duelo».

A continuación, los hombres se dividían en equipos alrededor de cada antepasado para comenzar con la envoltura propiamente dicha. Las antiguas *lamba* nunca se retiraban, sino que se dejaban en su lugar; tampoco se permitía que los cuerpos tocasen el suelo –de hecho, las primeras etapas se hacían mientras el cuerpo todavía estaba en el regazo de las

mujeres–, ya que era muy importante asegurarse de que en ningún momento un antepasado tocase la tierra. Por lo general, primero se enrollaban en sábanas blancas y luego, una a una, en la *lamba*, más gruesa y duradera. Casi siempre había al menos dos capas de tela en total: principalmente *lambamena* de seda para los antepasados más importantes y poliéster para el resto. Mientras las mujeres observaban y daban consejos, el proceso real de envolver los cuerpos y luego atar el bulto resultante con cuerdas o tiras de tela (lo ideal sería que hubiera siete de estas) siempre lo realizaban los hombres, que no escatimaban esfuerzos para enrollar y atar los bultos ancestrales lo más fuerte que pudiesen.

Una vez hecho esto, la música volvía a subir de volumen y ritmo, y comenzaba la parte final y alegre de la ceremonia. Grupos mixtos de hombres y mujeres llevan los cuerpos, una vez más en sus esteras, uno por uno alrededor de la tumba, esta vez deteniéndose y volviendo a empezar y bailando de manera aún más vigorosa e incluso violenta que al principio. Con todo tipo de algarabía, gritos y alaridos, la gente generalmente se revolcaba en una especie de desenfreno delirante[104]. A los *razana* [antepasados] se los retorcía y crujía nuevamente con mucha fuerza durante el transcurso del baile, que podía durar alrededor de quince minutos, hasta que finalmente eran devueltos a sus lugares interiores.

Con esto, el asunto se daba por finalizado. Si había más tumbas por abrir, se formaría nuevamente una procesión detrás del astrólogo. Si esta fuera la última, el promotor y algunos ancianos locales o políticos subirán a la cabeza de la tumba para hacer breves discursos formales, resumiendo los eventos del día y su significado, y agradeciendo a todos los asistentes. Después de esto, la multitud comenzaba a dispersarse, y un grupo de hombres tomaba palas y comenzaba a apilar la tierra removida desde la puerta hacia la bóveda. En teoría, debería ser el hombre más viejo entre los *zanadrazana* locales quien retiraba la primera palada de tierra de la puerta al comienzo de la ceremonia, y la primera palada de tierra que se devolvía al final, me dijeron, debería ser realizada por un hombre joven, cuyo padre y madre aún estuviesen vivos.

Más tarde, generalmente al anochecer, cuando ya todos se habían ido, el astrólogo y algunos asistentes volvían a la puerta de la tumba para

104 Por otro lado, los *famadihana* de la zona de Arivonimamo parecen relativamente serios: nunca vi a nadie lanzando cráneos al aire ni gente arrebatando esqueletos a otros, etcétera, como han reportado algunos (por ejemplo, Ruud, 1960: 169).

hacer un *fanidi-pasana* (un «cierre de la tumba»), enterrando algunos objetos mágicos en la puerta o alrededor de ella. Si se colocan correctamente, deberían garantizar que los fantasmas de los «volteados» permanezcan en la tumba y no puedan volver a salir para molestar a los vivos[105].

Grupos de descendencia

La sociedad merina se divide en una serie de grupos de descendencia cognaticia, a los que en la literatura se suele denominar *foko*[106]. Bloch los llama *deme* porque tienden a la endogamia y están estrechamente identificados con territorios ancestrales[107]. Alrededor de un tercio de ellos se autodefine de rango *andriana*, o «noble»; el resto son *deme hova* o «plebeyos». También hay una parte significativa de la población que está formada por personas que descienden de esclavos del siglo XIX. Estos *mainty*, o «gente negra», no están organizados en *deme* y no suelen casarse con los *fotsy* o «blancos», aunque en otros aspectos comparten la misma organización social.

Cada *deme* tiene su propia historia, que suele empezar con un relato de los orígenes de su antepasado fundador, cómo llegó al territorio en el que ahora residen sus descendientes, cómo definió sus límites, con sus diversos desplazamientos, creó sus aldeas, dio nombre a diversos aspectos destacados de su paisaje, etcétera. En la mayoría de los casos, las historias continúan con la forma en que se subdividió el territorio, dando a cada uno de sus hijos (o, a veces, a cada una de sus esposas) su propia aldea o territorio: para el mayor más al este, y a los demás hacia el oeste,

105 El día siguiente era un día de fiesta: los cerdos sacrificados el día anterior se cocinaban en enormes tinajas y se servían a todos con cucharones; había música y bailes y, casi inevitablemente, discusiones de borrachos entre parientes rurales y urbanos que, si los promotores no intervenían de manera contundente, podían acabar en peleas. Pero las celebraciones solo se consideraban parte del *famadihana* en un sentido más amplio.

106 Según mi propia experiencia, se trata de un nombre poco apropiado. La gente rural ni siquiera reconocía este uso. De hecho, no existía ningún término genérico para *deme* de uso común. En el siglo XIX, a los *deme* se los denominaba con mayor frecuencia *firenena*, que es ahora el término para «nación».

107 Según la definición de Bloch, «la representación básica del *deme* es el vínculo permanente de la gente con la tierra, la tierra de los antepasados (*Tanindrazana*) [...] La importancia de las tumbas consiste en que crean la relación permanente de la gente con la tierra, colocándolos allí. El *deme*, por lo tanto, se representa como un grupo que posee tierra» (1977a: 247) [N. del T.].

en orden de antigüedad (cf. Condominas, 1960: 199-203; Rasamimanana y Razafindrazaka, 1957 [1909]: 9-13, etcétera).

Si la mayoría de la gente pudiera decir de cuál de estas ramas se considera descendiente, no es porque sería capaz de trazar un vínculo genealógico con el fundador. La memoria genealógica era extremadamente superficial: conocí a muy pocas personas que pudiesen recordar algo más allá de la generación de sus abuelos o, en todo caso, de personas que recordaran personalmente de su infancia. En la mayoría de los casos, las divisiones de un *deme* ya no se identifican con territorios claramente delimitados (si es que alguna vez lo estuvieron). Lo importante no es dónde uno vive, sino la ubicación y la historia de su tumba.

Los pueblos merina están rodeados de tumbas. Por lo general, no hay ningún lugar en el que uno pudiera pararse fuera sin ver una. Las tumbas antiguas, que ahora son poco más que montículos de tierra cubiertos de hierba, se encuentran junto a otras de piedra encalada y cemento, cubiertas con coronas y cruces de piedra y, de vez en cuando, si hay una familia particularmente rica en el vecindario, estructuras palaciegas pintadas de colores brillantes sobre amplias plataformas con sus puertas protegidas por rejas de metal. Sin embargo, sea cual sea su tamaño, su solidez de granito busca contrastar con las casas, que nunca están construidas de piedra, sino, por lo general, están hechas de adobe. Las tumbas estaban claramente destinadas a ser símbolos de permanencia, recordatorios constantes de la presencia perdurable de los antepasados.

También están organizados en una jerarquía, y es esta jerarquía de tumbas la que forma el verdadero marco físico del *deme* y proporciona los términos de referencia mediante los cuales la gente puede ubicarse dentro de él. La mayoría de las personas que conocía tenían una idea muy vaga de la historia de su *deme*, pero cualquiera podía señalar su propia tumba y explicar su relación con ella.

Como he mencionado, Andrianambololona fue enterrado con su esposa y su hija en una impresionante tumba de piedra al este del pueblo de Betafo[108]. En la parte occidental del mismo pueblo había cuatro tumbas,

108 Los *andriana* de Betafo descienden de colonos militares que se establecieron allí después de la conquista de Imamo por parte del reino merina alrededor del año 1800. Los colonos pertenecían a un famoso grupo *andriana* llamado Zanak' Andrianamboninolona («hijos de Andrianamboninolona»). Los nobles de Betafo no solo se refieren a sí mismos regularmente como hijos de Andrianamboninolona, sino que la mayoría piensa que es él quien está enterrado en la tumba del *razambe*.

cada una de las cuales, se decía, contenía los cuerpos de uno de sus cinco hijos mayores, y media hora de caminata más al oeste había una quinta, la de su hijo menor, que había tenido una pelea con sus mayores y se había mudado[109]. Se decía que cada una de las divisiones del *deme* descendía de uno de estos hermanos, cuyo rango relativo se recuerda, pese a que sus nombres hayan sido olvidados hace mucho tiempo. Y, aunque solo un puñado de los habitantes actuales esperaban ser enterrados en una de estas tumbas antiguas, cada nueva tumba que se creaba estaba vinculada a una de ellas por la afiliación de su fundador. En otras palabras, lo que realmente une a un *deme* no es una genealogía humana sino una genealogía de tumbas. Se considera que las tumbas más antiguas generan tumbas más recientes, y la organización en su conjunto inscribe un patrón de memoria histórica en el paisaje de una forma que lo hace parecer indeleble y permanente.

Jugando con cadáveres

Esto no significa que este marco sea permanente e inmutable. De hecho, se transforma y redefine continuamente a través de la acción humana. Constantemente se construyen nuevas tumbas, las antiguas se vacían y abandonan. Los cuerpos se trasladan de un lado a otro, se desmembran y se combinan entre sí. Y en un sentido puramente práctico, esto es lo que puede decirse que *hace* el *famadihana*.

Sea cual sea su aspecto exterior, las tumbas merina son siempre muy parecidas por dentro. La puerta siempre está orientada al oeste; la puerta en sí es una enorme losa de piedra enterrada. Al apartarla, se desciende por una escalera para entrar en una única cámara grande de cuyas paredes norte, oeste y sur hay «camas» (*farafara*) o estantes de piedra, colocados uno sobre el otro. Normalmente hay tres estantes en cada pared, lo que hace un total de nueve, pero la gente rara vez está dispuesta

109 Los descendientes de este hijo menor aún predominan en esa parte del territorio del *deme*. La gente de esta división, que se convirtió al catolicismo cuando sus parientes orientales se convirtieron al protestantismo en el siglo pasado, recuerda la historia del *deme* de manera muy diferente. Muchos afirman que al menos la mitad de los hijos del *razambe* pertenecen a su propia división, identificándolos con cada una de las tumbas más antiguas de la división. Sin embargo, este tipo de disputas es más la regla que la excepción.

a colocar cuerpos en los estantes inferiores, por lo que en la mayoría de las tumbas el número disponible es de, efectivamente, seis.

En principio, todo aquel que tiene derecho a ser enterrado en una tumba determinada desciende de un único individuo, al que se denomina como el *razambe* o «gran antepasado» de esa tumba. El cuerpo del *razambe* siempre se coloca en el estante más alto, al norte, o en el más alto al este, normalmente junto con su hijo (o hija) mayor. A cada uno de los demás hijos se le asigna un estante diferente en el que se convierte, por así decirlo, en un *razambe* menor, y en el que solo sus descendientes tienen derecho a ser enterrados[110]. A veces, los estantes individuales se subdividen a su vez siguiendo las mismas pautas. Los estantes y los espacios en los estantes se convierten así en una forma de propiedad: incluso he oído hablar del caso de un hombre con graves problemas económicos que intentó vender su espacio en una tumba prestigiosa, aunque no estoy seguro de que alguien se hubiera atrevido a comprárselo y, al final, sus familiares le convencieron de que no lo hiciera.

Sin embargo, en la práctica no son solo los descendientes directos los que tienen acceso; uno puede recurrir a una variedad de otras conexiones (matrimonio, adopción, hermandad de sangre, etcétera), de modo que la mayoría de los hombres y casi todas las mujeres tienen un grado considerable de elección sobre en qué tumba desean ser enterrados[111]. Aunque a menudo me han dicho que cada tumba tiene sus propias normas sobre quién puede ser enterrado en ella y en qué estantes. En una, los niños cuyo linaje proviene de las mujeres no pueden estar en los estantes superiores. En otra, solo se permite la entrada a los descendientes reales del *razambe*, no a sus maridos o esposas. Estas normas pueden adoptar muchas formas, pero siempre son negativas en su concepción; de hecho, suelen denominarse *fady* o «tabúes de la tumba», y no se distinguen de los tabúes que hay, por ejemplo, contra el uso de ropa con botones que se aplica en el interior de algunas tumbas, o contra la entrega

110 Por lo tanto, la estructura interna de una tumba es muy similar a la de un *deme*: hay un único *razambe* que encarna la unidad del grupo, con un conjunto de niños a quienes, en la medida en que se los recuerda, se puede recurrir para que hagan distinciones entre segmentos.

111 Las mujeres suelen tener más opciones porque siempre pueden elegir ser enterradas en la tumba de sus maridos (o, a menudo, en una de las tumbas de varios maridos), mientras que solo en ocasiones los maridos son enterrados en las tumbas de la familia de sus esposas. Para estadísticas sobre las opciones reales, véase Bloch (1971a), p. 115; Razafintsalama (1981), pp. 190-200; Vogel (1982), p. 162.

de tabaco o la participación de descendientes de esclavos durante el *famadihana* en otras.

Las primeras veces que entré en una de estas tumbas, me sorprendió la poca cantidad de cadáveres que parecían contener. Incluso en tumbas muy antiguas, solo dos o tres de los estantes podían contener cadáveres, y cuando había más, con frecuencia solo había tres o cuatro cadáveres en cada uno de ellos, una cantidad sorprendentemente baja teniendo en cuenta que algunas de estas tumbas habían estado en uso continuo durante más de cien años. Descubrí que había varias razones para ello. Por un lado, se construyen nuevas tumbas constantemente. Al terminar una nueva tumba, es costumbre elegir al menos un antepasado de la tumba anterior (normalmente el abuelo o bisabuelo del fundador) para que sea el nuevo *razambe*. Si se consigue el permiso de todos los propietarios, se puede vaciar un estante entero de antepasados y dividirlo entre los de la nueva tumba[112]. Y como la distribución de las estanterías en el antiguo edificio se considera fijada por decreto ancestral (lo que hace que la gente sea muy reacia a reorganizar los cuerpos), es posible que paredes enteras de estanterías acaben vacías. Por la misma razón, los caprichos demográficos pueden dar lugar a estanterías vacías o casi vacías, ya que algunas ramas de descendientes desaparecen sin que se redistribuya su espacio.

Una razón más importante, sin embargo, es que el número de cuerpos se mantiene limitado por la costumbre de consolidarlos.

Aquí el lector debe entender que estos cuerpos (el término malgache *razana* que se usa para referirse a ellos en realidad significa al mismo tiempo «antepasado» y «cadáver») no son realmente «cuerpos» en ninguno de los sentidos sugeridos por la palabra[113]. Ciertamente no se parecían en nada a cuerpos humanos. Más bien parecían bultos de tierra roja envueltos.

Al morir, antes de ser colocados en la tumba, los cadáveres siempre se envuelven en una o más *lambamena*, una tela hecha de un material que es apreciado por su rigidez y durabilidad, como ahora el poliéster

112 En todos los estantes de una tumba nueva era conveniente que cupiera al menos un cuerpo, ya que si uno quedaba vacío, era probable que los espíritus de los muertos se llevaran a un niño u otro miembro de la familia para llenarlo. Por eso, si no había cuerpos humanos disponibles, se solía colocar el tronco de un banano en el estante vacío para sustituir a un ser humano.

113 Tampoco eran necesariamente antepasados, en el sentido técnico. Todos los cuerpos en una tumba eran *razana*, tuvieran o no descendientes.

que se utiliza a veces para sustituirlo. Los nuevos *razana* deben dejarse allí sin tocar durante varios años hasta que se los considera «secos», momento en el que es probable que quede poco más que polvo y huesos. Durante un *famadihana*, los cuerpos suelen ser sometidos a un trato muy duro: se baila con ellos, se tira de ellos, se los envuelve y se los ata con extrema fuerza, y luego se baila con ellos de nuevo de una manera aún más tumultuosa antes de devolverlos a sus estantes. Después de veinte años y varios *famadihana*, quedan literalmente pulverizados: incluso los esqueletos se han deshecho, y queda muy poco que sirva como recordatorio de que la cosa alguna vez tuvo forma humana[114]. La gente dice que se han convertido en «polvo» (*vovoka*) y, de hecho, es básicamente imposible distinguir lo que alguna vez fue cuerpo de lo que alguna vez fue tela, ya que ambos se han vuelto del mismo color rojo ladrillo, que, por cierto, es el mismo que el del suelo laterítico malgache.

Los cuerpos solo pueden ser combinados después de su primer *famadihana*, es decir, cuando ya han sido reducidos en gran parte a polvo. Es relativamente sencillo envolver dos cuerpos de este tipo en la misma tela. De hecho, si no se hace así, los antepasados (a menos que sean antepasados famosos, que se envuelven regularmente en grandes cantidades de sudarios) tienden a volverse cada vez más delgados con el paso del tiempo, hasta que al final parecen simples tubos de tela que sobresalen por el medio, y todo el conjunto acaba teniendo el grosor del brazo o la pierna de una persona. Por otro lado, los *razana ikambanana* o «antepasados combinados», que, por lo que se sabe, pueden estar formados por los restos de una decena de individuos diferentes, junto con todas sus viejas *lamba*, a menudo pueden alcanzar un tamaño muy grande, de dos o tres veces el de un ser humano vivo.

La práctica más frecuente era envolver en una *lamba* a los niños junto con sus padres, y a los maridos junto con sus esposas. Con frecuencia me dijeron que dos hermanos nunca podían estar juntos. Aparte de esto, es difícil generalizar, ya que, como en tantas cosas, diferentes familias y tumbas tienen diferentes costumbres; pero casi siempre, los antepasados combinados son aquellos que están al borde del

114 Ningún *famadihana* parece completo sin al menos una discusión entre los hombres que retiran los cuerpos (quienes se supone que deben sacarlos de cabeza) sobre qué extremo del *razana* está la cabeza. Es cierto que los porteadores nunca están completamente sobrios (si lo estuvieran, probablemente habrían recordado hacia dónde estaba orientada cuando el primero la recogió), pero rara vez había pistas físicas que los ayudaran.

olvido, es decir, contemporáneos de los padres o abuelos de los descendientes vivos más antiguos de la tumba. Por lo general, los primeros en ser tratados de esta manera son los niños que murieron a una edad temprana (estos se incorporan a sus padres); luego, los adultos que murieron sin hijos o que, en todo caso, ya no tienen descendientes vivos y, por lo tanto, no tienen nadie que les proporcione una *lambamena* durante el futuro *famadihana*[115]. Estos se incorporan a los antepasados que sí tienen. Los nombres de estos *razana* menores en su mayoría se olvidan rápidamente; lo mismo suele suceder con las esposas envueltas junto con sus maridos, o el ocasional marido enterrado en la tumba familiar de su esposa que ha sido combinado con ella. Pero al final, a menos que los dueños de la tumba se esfuercen por marcar ciertos *razana* con etiquetas escritas o mantengan cuadernos familiares, lo que pocos hacen, todos menos dos o tres de los nombres antiguos más famosos inevitablemente desaparecerán de la memoria. La mayoría de las tumbas más antiguas terminan conteniendo al menos uno y, a menudo, varios paquetes grandes a los que se hace referencia solo como *razambe ikambanana*, o «grandes antepasados combinados», ya que ninguno de los dueños actuales tiene la menor idea de cuál podría ser el nombre de ninguno de los antepasados que los componen.

Como ninguno de estos *razambe*, con nombre o sin él, puede ser trasladado a otra tumba, ninguna tumba, por antigua que sea, puede quedar totalmente vacía de cuerpos. Pero a medida que algunas de las ramas de los descendientes se extinguen, otras construyen nuevas tumbas y eliminan a sus propios antepasados inmediatos, muchas tumbas llegan al punto en que ya no se utilizan para el entierro[116]. La mayoría de estas tumbas todavía se abren de vez en cuando durante el *famadihana*, y se reenvuelven uno o dos cuerpos. Pero, al menos en mi experiencia, esto suele ser motivo de mucha confusión, ya que los *zanadrazana* inspeccionan la media docena de fardos ancestrales que quedan en la tumba, tratando de identificar los suyos. E incluso estas conexiones no se recuerdan para siempre. Las laderas de las colinas están salpicadas por todas

115 Algunos incluso sostienen que se combinan los cuerpos porque, al cabo de un tiempo, resultaría demasiado caro envolverlos todos (y sería vergonzoso abrir una tumba y dejar algunos sin envolver). Es cierto que a los *razana* infértiles rara vez se envuelven en seda, sino en poliéster; pero, si se combinan con el cuerpo de un antepasado que sí tiene descendientes, no hay gasto alguno.

116 Se dice que estas tumbas están «llenas», aunque en realidad es más probable que estén prácticamente vacías.

partes con los restos de tumbas antiguas, que a menudo parecen nada más que montículos bajos con algunas piedras labradas aquí y allá visibles a través de la hierba, cuyos ocupantes restantes han sido olvidados hace mucho tiempo. De hecho, bien podría ser que las tumbas antiguas más prestigiosas, que se consideran nodos clave en el marco jerárquico del *deme*, en realidad solo sean las más antiguas que no fueron olvidadas.

Todo el proceso de pulverización y posterior consolidación de los cuerpos en el *famadihana* puede verse como el aspecto concreto o tangible de un proceso de amnesia genealógica. Los cuerpos de los antepasados se disuelven gradualmente, de igual manera que se olvidan sus identidades. Al final, ambos están destinados a ser absorbidos por la de algún *razambe* más famoso. Algo así ocurre donde las genealogías son importantes, pero, en el caso de Merina, toda la cuestión de recordar y olvidar es un problema mucho más tangible de lo que suele ser, aunque solo sea porque los antepasados son objetos mucho más tangibles. Si las relaciones con los antepasados tienen que desarrollarse en un medio tan absolutamente material, el proceso de olvido en sí tiene que convertirse en algo activo, en lugar de algo que simplemente sucede.

De manera similar, si bien los nombres ancestrales desempeñaban un papel importante en el *famadihana* (se pronunciaron desde la tumba la noche previa, se pronunciaron nuevamente cuando los cuerpos salen y, por lo general, se mencionaron otra vez en los discursos de cierre de la ceremonia), casi nadie hacía el más mínimo esfuerzo por preservar estos nombres por escrito de manera permanente[117]. No hay razón para que no pudiera ser así: la sociedad merina es una sociedad altamente alfabetizada. Los *famadihana* se conocen como «memoriales» (*fahatsiarovona*) para los muertos, pero una de sus principales ironías es que lo que realmente logran es hacer que los descendientes sean cómplices activos de su olvido.

117 Sin embargo, el análisis generalmente revelaba que estas listas representaban solo una pequeña proporción de los antepasados involucrados en la ceremonia: para cada tumba, solo uno o dos *razambe* y aquellos que habían muerto en la última década.

Maldiciones y tabú

Sin embargo, fuera de contextos puramente rituales como el *famadihana*, la principal forma en la que los antepasados se manifiestan en las vidas de sus descendientes es a través de la imposición de *fady* o tabúes, que, a diferencia de las prácticas que rodean las tumbas, tienen un impacto constante e inmediato en los asuntos prácticos de la gente.

Ya se ha escrito mucho sobre los *fady* malgaches (Standing, 1883; Van Gennep, 1904; Ruud, 1960; Lambek, 1992), pero en lugar de revisar la literatura, me limitaré a unos pocos puntos críticos. El primero es que la lógica del *fady* no es realmente la misma que la de, por ejemplo, el tabú polinesio. Los *fady* no son una marca de lo sagrado o, por lo general, de la contaminación. No se refieren al estado de las personas o las cosas en absoluto, sino más bien a acciones que uno no puede hacer. Un *fady* adopta la forma de una simple declaración: «no hagas X»; «es *fady* hacer Y». Es la acción, no el objeto o el actor, lo que genera «tabú»[118]. Poder imponer tal restricción a los demás es una de las formas más básicas de demostrar autoridad sobre ellos; compartir tal restricción con los demás es una de las formas más básicas de demostrar solidaridad[119].

Existen varios tipos de *fady*. Algunos son reglas de conducta que se aplican a cualquiera (o a cualquiera en una situación determinada: por ejemplo, «es *fady* que una mujer embarazada se siente en un portal»), otras se aplican únicamente a personas que utilizan o están protegidas por ciertas formas de magia, otras son impuestas por algún antepasado y compartidas por todos sus descendientes. Este último tipo de *fady* es el que me interesa aquí.

118 Por ejemplo, se podría decir que un jefe maorí es intrínsecamente *tapu*, es decir, sagrado en el sentido de alguien que está apartado del resto del mundo. Sin embargo, la palabra *fady* nunca se aplica de esta manera a personas. Se aplica principalmente a acciones. Incluso cuando se habla, por ejemplo, de un «*fady* de la cebolla», normalmente se trata de una forma abreviada de referirse a alguna regla de acción específica, como comer o cultivar cebolla.

119 Creo que esta es una de las razones por las que me resultó imposible elaborar algo que remotamente se pareciera a una lista coherente de los *fady* locales de la comunidad de Betafo. Todo el mundo estaba de acuerdo en que se podía escribir una lista así, pero no había dos personas que dieran una versión que se pareciera a la otra y muchos negaron indignados lo que me habían dicho sus vecinos. Las esferas de influencia se delimitaban constantemente en función de quién pudiera convencer a los demás de que aceptaran su visión del *fady* local y, como Betafo era un lugar en el que la autoridad y la solidaridad de grupo estaban en constante cambio, las opiniones sobre los *fady* tendían a ser igualmente cambiantes y caóticas.

Los hombres mayores, considerados las máximas autoridades en materia de historia y costumbres locales, casi siempre me describían estas restricciones en términos moralistas: eran los medios por los que los antepasados mantenían la armonía y la integridad del *deme*. Los ejemplos que escogían eran casi siempre los mismos: *fady* contra el robo a los parientes, contra la venta de tierras del *deme* a forasteros o contra los matrimonios con miembros de grupos inferiores (especialmente los descendientes de esclavos). Aunque siempre se atribuían a los antepasados locales, la lista se mantenía prácticamente igual de un grupo a otro. Pero había otros tabúes que realmente diferenciaban a un *deme* de otro: por lo general, había ciertos *deme* o divisiones de *deme* de igual estatus con los que sus miembros no podían casarse; siempre había un tipo de animales y plantas que no podían criar, cultivar o comer[120].

Como he mencionado, las tumbas a menudo tenían sus propios conjuntos de *fady*, generalmente atribuidos a su respectivo *razambe*; e incluso los padres vivos tenían el poder de «maldecir» a sus descendientes para que nunca comieran cerdo o tuvieran ganado blanco con marcas negras o cualquier otra cosa, creando así un tabú.

Muchos *deme* contaban historias sobre cómo había surgido su *fady* más importante. De hecho, era mucho más probable que la gente las conociera que las historias más formales de los *deme*, aunque solo fuera porque, por lo general, eran mucho más entretenidas como historias. Muchas eran explícitamente cómicas y claramente tenían la intención de burlarse de sus protagonistas ancestrales. Por ejemplo, se suponía que un antepasado de Betafo se había atiborrado de cerdo y ajo hasta el punto de estallar en pedazos y morir (luego de lo cual sus sobrevivientes impusieron un tabú a sus descendientes para evitar que hicieran lo mismo). El antepasado del vecino Andriamasoandro se atiborró de manera similar

120 En la mayoría de los casos se trataba de cerdos y de diferentes tipos de plantas de la familia de las cebollas, en particular de ajo, que se denomina *tongolo gasy* o «cebolla malgache». Algunos de los más eruditos sostenían que los cerdos y las cebollas, al ser «sucios», anulaban el poder de los hechizos mágicos y molestaban a los espíritus de los muertos, y por ello eran un tema frecuente de *fady* para los usuarios de la magia y los que entraban en lugares sagrados. Pero era muy raro que los tabúes implicaran una noción tan explícita de contaminación. Señalo de paso que, por lo general, las restricciones sobre el cerdo o las cebollas y ajos se aplicaban solo a situaciones específicas; solo una o dos veces me encontré con alguien a quien nunca se le permitiera comer cerdo o ajo. Después de todo, probablemente sean los alimentos más populares en Imerina, y esta parece ser una de las razones por las que tan a menudo eran objeto de tabú.

de las orugas que descubrió saliendo de los árboles durante un incendio forestal, pero, en algunas versiones recobró el sentido común antes de que fuera demasiado tarde y, al darse cuenta de la estupidez que había estado haciendo, maldijo a sus descendientes para que nunca más volvieran a comer orugas[121].

Se podría argumentar que el absurdo tiene como objetivo subrayar la arbitrariedad percibida de tantas restricciones ancestrales. Pero estas no eran el único tipo de historias relacionadas con los *fady*; había otras que tendían a ser aún más conocidas universalmente, y por las razones prácticas más inmediatas. Se trataba de las consecuencias de su transgresión.

Las consecuencias fueron, salvo contadas excepciones, devastadoras. Un rico *andriana* que se casó con una mujer descendiente de esclavos perdió de repente todo lo que tenía: ahora es pobre. Alguien cultivó ajo donde no debía hacerlo; sus cosechas fueron destruidas por el granizo. Otro intentó sacar un cuerpo de una tumba violando sus reglas; fue alcanzado por un rayo y murió. No hay nadie, joven o viejo, hombre o mujer, que no pueda contar con facilidad unas cuantas historias como estas. Desempeñan un papel importante en la política local, ya que siempre se han producido muchas maniobras sutiles para convencer a los demás de que acepten su versión de los tabúes locales. Además, son casi exclusivamente estas historias las que describen cómo la *hasina* o el poder invisible de los antepasados se manifiesta realmente a las personas vivas, o, dicho de otro modo, cómo los antepasados siguen actuando y desempeñando un papel directo en la vida cotidiana de sus descendientes. Lo sorprendente es que, cuando lo hacían, casi siempre era atacándolos; de hecho, mediante acciones que, de haber sido llevadas a cabo

121 En realidad, los maldijo para que no comieran *bokana*, una variedad de oruga utilizada en la producción local de seda y, ocasionalmente, como alimento. Sea como fuere, todas las personas con las que hablé encontraron la restricción sumamente divertida y rara vez evitaron la oportunidad de comentarla. El motivo de la muerte por glotonería es, de hecho, probablemente el tipo de historia más popular utilizado para explicar el *fady* del grupo (y era un tema que la mayoría encontraba intrínsecamente divertido en cualquier contexto). Las historias sobre los orígenes de las restricciones matrimoniales generalmente las remontaban a algún incidente en el que los antepasados jugaban, hacían trampas y se enojaban entre sí; al igual que con las historias de glotonería, la mayoría de las personas que me las contaron dejaron claro que, en lo que a ellos respectaba, los antepasados estaban actuando como tontos.

por una persona viva, serían condenadas instantáneamente como la forma más reprensible de brujería.

Nadie sugeriría abiertamente que los antepasados fuesen algo comparable con las brujas: como he mencionado, los ancianos en particular tendían a retratarlos como los benévolos garantes de la unidad y la integridad moral del grupo. Por otro lado, muchos de estos ancianos se sentían claramente incómodos cada vez que se mencionaba algo relacionado con la cuestión de la retribución ancestral, al igual que si se hacía alguna mención a la brujería. Dentro de una comunidad, parece que son principalmente las mujeres las que transmiten estas historias. Y la mayoría de las mujeres con las que hablé no dudaban en expresar sus propias opiniones sobre el comportamiento de los antepasados; de hecho, la palabra que surgió con más frecuencia al hablar de ellos, *masiaka*, significa «salvaje», «violento» o «cruel»[122]. Parte de la renuencia de los hombres mayores a hablar de la violencia ancestral probablemente tenía que ver con el hecho de que ellos mismos estaban muy cerca de ser antepasados y, simplemente como figuras de autoridad, tendían a identificarse con su posición. Ellos mismos ejercían el poder de la *ozona*, o «maldición», sobre sus propios hijos. Y, en la medida en que podía usarse como arma para castigar a los vástagos que se habían mostrado totalmente resistentes a los consejos o las admoniciones, era el máximo bastión de la autoridad paterna.

Solo he oído hablar de dos o tres casos en los que se maldijera a personas conocidas, pero siempre se hacía alusión a la posibilidad de que lo hicieran. Según todos los informes, esas maldiciones siempre adoptaban una forma negativa: «nunca tendrás hijos», «nunca encontrarás prosperidad en tu vida» o «nunca entrarás en la tumba familiar». En otras palabras, cualquiera que fuera el contenido de una maldición o el medio para aplicarla, nunca adoptaba la forma de un ataque directo (por ejemplo, infligir una enfermedad a alguien o hacer que perdiera toda la riqueza que tenía), sino que especificaba algo que la víctima nunca podría hacer.

Se podría decir que, si bien las historias de ancestros lejanos separan la imposición de restricciones y el castigo por su transgresión, aquí

122 Algunas mujeres muy ancianas y venerables, no la mayoría, intentaban darle un sesgo moral a esto: por ejemplo, los antepasados son despiadados al castigar a los malhechores.

ambos se fusionan en un solo gesto[123]. Pero esto solo señala lo que creo que es un principio general: que el poder de imponer restricciones es, en última instancia, continuo con la violencia a través de la cual se imponen esas restricciones.

Una síntesis inicial

Una de las razones por las que se consideraba que los antepasados merina eran una limitación para las acciones de sus descendientes era que la aspiración última, al menos de cualquier hombre, era convertirse en un antepasado destacado. Sin embargo, para lograrlo debía lograr eclipsar el recuerdo de sus propios antepasados y evitar que sus hijos (en particular, sus hijos varones) se marcharan o lo eclipsaran a él.

Los antepasados, cuando aún vivían, eran simplemente personas; personas que nacían, tenían hijos, construían tumbas y morían. Esto es algo que se ve muy claramente en las historias de los *deme*, en las que nunca se representaba a los antepasados como poseedores de poderes de acción y creatividad diferentes de los que tiene la gente hoy[124]. Incluso cuando los poderes mágicos entran en estas historias (y solo lo hacen en raras ocasiones), nunca son poderes mágicos que uno no podría conseguir ahora, si tuviera la habilidad o estuviera dispuesto a pagar por ellos.

Esto difiere mucho de una situación en la que se cuenta que las divisiones sociales fueron instituidas, por ejemplo, por seres divinos o animales totémicos en el pasado mitológico. La gente todavía tiene hijos y construye tumbas, y en principio, no hay razón por la que no puedan convertirse en un *razambe* famosos, incluso (y conocí a mucha gente dispuesta a considerar esta posibilidad) en un *razambe* fundador de un *deme*. Obviamente, esto abre al menos la posibilidad de una rivalidad entre los vivos y los muertos, ya que, desde cualquier punto de vista individual, la única razón por la que uno no puede alcanzar ese estatus es porque

123 Al menos algunos consideraban que la *ozona* parental y la *ozona* ancestral dependían mutuamente: una mujer me dijo que se debe conocer todos los *fady* ancestrales para no perder la capacidad de maldecir a los propios hijos.

124 De hecho, en Imerina no pude encontrar ningún interés popular por un tiempo cosmológico de los orígenes; el *tany gasy*, o «tiempo malgache», que es el tiempo de los orígenes históricos en el que vivieron los antepasados y se fundaron los *deme*, se considera diferente del presente, principalmente en un sentido político

alguien más ya lo ha logrado. Incluso se podrían ver las historias sobre los orígenes de los *fady* como declaraciones sobre la esencia de esta relación: debido a que nuestro antepasado realizó esta acción (por ejemplo, comió orugas) a nosotros, sus descendientes, no se nos permite realizar nuevamente esa acción. En cualquier caso, se vuelve mucho más fácil de entender el hecho de que la presencia de los antepasados se sienta generalmente a través de una serie de restricciones a la acción humana.

En este sentido, veamos las relaciones de parentesco que dominan la vida cotidiana. Madagascar ha sido uno de esos lugares que los antropólogos han considerado problemáticos en el pasado debido a la falta de «estructura» o reglas (Wilson, 1977, 1991). Muchos autores han destacado hasta qué punto incluso los vínculos de descendencia se consideran creados en lugar de recibidos («logrados» en lugar de «adscritos», según Southall [1971, 1986]), y han señalado la importancia de vínculos como la acogida, la adopción, la hermandad de sangre u otros tipos de «amistad» en la creación de vínculos entre las personas (Vogel, 1982; Kottak, 1986; Feeley-Harnik, 1991, etcétera). En Imerina, por ejemplo, la propiedad y los derechos de pertenencia a un grupo se transmiten con la misma facilidad a través de los hombres y de las mujeres, la residencia marital es flexible y el matrimonio es fácil de disolver. La mayoría de las personas tienen una amplia gama de opciones sobre cómo y con quién vivir sus vidas.

Al mismo tiempo, se hace mucho hincapié en la autoridad paterna y en el papel de los mayores, de los que la *ozona* es solo la forma más elevada. En otras palabras, la libertad de acción de las personas no se ve ni muy limitada ni constreñida por reglas explícitas, sino que se ve muy limitada por otras personas, especialmente por quienes están por encima de ellas en posiciones de autoridad. Por ende, los grupos sociales que, a diferencia de los que se organizan en torno a las tumbas, proporcionan un contexto para los asuntos cotidianos de la gente y funcionan como material de la política local son, en la mayoría de los casos y en gran medida, el resultado del proyecto personal de alguna mujer u hombre ambicioso.

Una política del movimiento

No todos tenían el mismo proyecto personal, pero, según descubrí, había una idea clara de lo que constituía una carrera verdaderamente

exitosa (al menos para los varones), cuyos contornos ya se pueden distinguir en los cuentos populares escritos hace más de un siglo (cf. Dahle, 1984 [1878]). La historia es más o menos siempre la siguiente: el héroe abandona su hogar siendo adolescente o joven para buscar fortuna. Lo consigue y se vuelve rico en dinero, ganado o esclavos. En ese momento puede volver a casa o también puede establecerse en un nuevo lugar, pero en ambos casos adquirirá tierras, se casará y engendrará numerosos hijos. Sin embargo, su objetivo final no es simplemente ese, sino, primero, construir una tumba grande e impresionante y, segundo, impedir que sus propios hijos actúen como él. Es decir, tiene que proporcionarles suficiente tierra y riqueza para que al menos la mayor parte de ellos, junto con sus propios descendientes, se quieran quedar y mantener en pie la tumba en la que será recordado como *razambe*.

Era ciertamente excepcional que alguien alcanzara el rango de *razambe* de todo un *deme*, pero en absoluto era algo inconcebible[125]. Las propias historias de los *deme* casi siempre describen a los fundadores como personas que habían abandonado sus territorios ancestrales en el este para «encontrar una vida mejor» (*mitady ravinahitra*), que es exactamente la misma frase utilizada para describir lo que hacen los jóvenes hoy cuando se van a la ciudad, o a Tsiroanomandidy, una antigua región fronteriza setenta u ochenta kilómetros al oeste que todavía se considera una especie de tierra de oportunidades, abundante en ganado y tierra barata, con la esperanza de hacerse ricos.

La política generacional, entonces, se reduce en gran medida a una política de movimiento en la que los padres se esfuerzan por evitar que sus descendientes se vayan y los hijos sueñan con poder separarse.

125 Aunque la mayoría de los *deme* y territorios de los *deme* de la zona que rodea Arivonimamo no parecen haber cambiado de forma drástica desde el siglo pasado, los documentos de archivo revelan la existencia, en Ambohibe (una ciudad cercana a Ambohibeloma, a siete u ocho kilómetros al norte de Arivonimamo), de un hombre enormemente rico con el nombre apropiado de Andriampenovola («señor con mucho dinero») que, a lo largo de las décadas de 1880 y 1890, parece haber ido acumulando descendientes mediante adopciones: a cada adoptado se le garantizaba una parte de su tierra, esclavos y otras propiedades mientras permaneciera en el territorio ancestral. Cuando pasé por Ambohibe en 1990, nadie recordaba el nombre del *deme* del siglo XIX (el *Zanak'Andriandoria*), sino que en su lugar se mencionaba Andriampenovola como el nombre del *razambe* local.

Ya he señalado que en la Imerina actual, por mucho que un grupo de parentesco como un *deme* se identifique con un determinado *tanindrazana* o territorio ancestral, es probable que la mayoría de sus miembros vivan en otro lugar. La gente ha seguido el mismo patrón (migrando, pero manteniendo sus vínculos con los *tanindrazana*) durante más de un siglo, y es justo decir que la mayoría de los «dueños» de una tumba determinada, por ejemplo, en Betafo, ya no viven allí. Muchos residen en la capital, que está a solo una hora de distancia en furgoneta, pero hay otros viviendo en casi todas las regiones de Madagascar trabajando como maestros, funcionarios, comerciantes, etcétera. Además, pequeñas colonias de personas de la zona de Arivonimamo están diseminadas por todo Tsiroanomandidy. Dado que casi todos los hombres (y muchas mujeres) pasan gran parte de su tiempo fuera de sus aldeas dedicándose a algún tipo de comercio menor o buscando dinero de cualquier otra manera, incluso aquellos que tienen relativamente poca educación tienen acceso a un mundo más amplio.

En definitiva, esto significa que solo los agricultores más ricos o más exitosos tienen los medios para mantener a una gran parte de sus hijos a su alrededor. Los menos afortunados los ven desaparecer uno a uno. Las hijas se casan y los hijos pueden hacer lo mismo, o pueden seguir a sus madres, ser adoptados por parientes más ricos o simplemente marcharse al oeste o a la capital, con la intención de quedarse solo el tiempo suficiente para ganar algo de dinero y, en realidad, no volver nunca. El resultado, cuando se combina con el de los caprichos demográficos, puede ser bastante dramático: en el espacio de una o dos generaciones pueden desaparecer aldeas enteras, y familias que alguna vez fueron numerosas y prósperas pueden quedarse sin ningún descendiente vivo en la zona. Por otro lado, los más exitosos no solo pueden mantener a la mayoría o a todos sus hijos, e incluso a sus hijas en casa, sino que además pueden asociar a ellos (o en ocasiones a ellas) toda una serie de personas dependientes o semidependientes: hermanos o hermanas más pobres y sus hijos, familiares (el matrimonio endogámico se utiliza a menudo para cimentar esos lazos), parientes por adopción o por consanguinidad, ocasionalmente algún sirviente no emparentado, como un pastor de ganado, etcétera. Para hacerlo se necesita tierra, y es en gran medida para mantener a sus hijos y personas dependientes a su alrededor que la mayoría de los padres dividen gran parte de sus arrozales entre sus herederos en la época en la que estos se casan, quedándose ellos solo con una modesta porción.

Familias locales y sus tumbas

Estos grupos, que recibían el nombre de un individuo destacado y se organizaban en torno a él (de nuevo siguiendo a Bloch [1971a: 81-86], los llamaría «familias locales»), eran los que proporcionaban el verdadero marco para la existencia cotidiana[126]. En un momento dado, una comunidad era vista básicamente como una aglomeración de esas familias locales, que a menudo se mantenían juntas bajo un jefe nominal durante una década o más después de que el fundador original hubiese muerto. El barrio más grande de Betafo, por ejemplo, estaba formado por tres de ellas: solo en una de ellas el fundador seguía vivo. Entre todos representaban quince de los veinte hogares del barrio. Los cinco hogares restantes eran todos, en cierto sentido, marginales o fragmentarios: la mayoría estaban compuestos por un solo hombre o mujer mayor que vivía con un hijo adulto soltero, o bien, con un pequeño número de hijos menores o nietos. Estas familias eran típicamente bastante pobres y no tenían ningún derecho particular a una voz pública.

Las familias locales tenían una fuerte tendencia a convertirse en pequeños universos sociales, trabajando sus campos cooperativamente incluso después de que el patrimonio ya se hubiera dividido, criando a los hijos de los demás, compartiendo comidas libremente y, en general, permitiendo que las personas y las cosas circularan de una manera mucho más íntima que con otros vecinos, que siempre eran brujos potenciales. A menudo, sus fundadores se desprendían por completo de los asentamientos más grandes y construían pequeñas aldeas propias en un tramo de ladera con vistas a sus arrozales.

Aunque cada miembro de la familia tenía distintas opciones, la mayoría de los miembros de una familia local esperaban ser enterrados en la tumba de su fundador. A menudo, se trataba de una tumba que él mismo había creado y, si no, por lo general era porque ya había logrado establecerse como el propietario exclusivo y efectivo de una

126 Si bien no existe un término genérico en malgache para designar a estos grupos, la gente suele referirse a determinadas familias locales en honor a sus fundadores, como, por ejemplo, «los descendientes de Ranaivo» (*ny terad-Ranaivo*). Por este motivo, Vogel (1982) llama a estos grupos *teraka*, o «descendientes», pero un hablante nativo nunca utilizaría así ese término.

de las tumbas antiguas más famosas, con cuyo *razambe*, a los ojos del vecindario, podría llegar a confundirse sustancialmente[127].

Ahora bien, en ambos casos esto podría parecer contradictorio con la idea de que el cabeza de familia aspiraba a ser recordado después de su muerte como un *razambe* local, ya que al fundar una nueva tumba habría tenido que traer el cuerpo de uno de sus propios antepasados para que fuera su *razambe*, y en el caso de la tumba antigua, a menudo se trata de un antepasado tan famoso (uno de los hijos del fundador del *deme*, por ejemplo) que la identidad del propietario difícilmente podría evitar quedar eclipsada. Pero, en la práctica, hay varias formas diferentes de solucionarlo. Incluso un *razambe* puede ser olvidado o puede acabar absorbido por algún sucesor más famoso (con el que a menudo se fusiona físicamente). Al examinar documentos antiguos descubrí que con frecuencia, el antepasado que generalmente se suponía que era el *razambe* de una tumba no era en realidad su antepasado más antiguo, sino más bien el hombre que la construyó. Allí estaba en juego una política compleja cuya existencia misma nunca se admitía abiertamente. Todos hablaban de la necesidad de recordar y honrar a sus padres después de muertos, pero también sabían que la fama final de un padre significaba casi necesariamente el olvido final de sus hijos (y viceversa). Al mismo tiempo, gran parte de la autoridad cotidiana que tenían las personas vivas en sus propias comunidades, provenía de la de un antepasado más venerable que ya no estaba vivo (un padre la mayoría de las veces).

Es cierto que en cualquier comunidad había algunas personas que no parecían estar promoviendo su propia inmortalidad tanto como buscándola indirectamente a través de otros. Pero, según mi propia experiencia, esta era una estrategia adoptada principalmente por mujeres prominentes y rara vez, si es que alguna vez lo hacían, por hombres. Muchas viudas promovían el prestigio y el recuerdo de un marido fallecido (al igual que las hijas solían hacer con sus padres) como si fuera

127 Con esto quiero decir que, aunque puede haber otros descendientes que sigan utilizando la tumba, no hay ninguno que viva cerca. Sin embargo, a menudo el jefe se sentía responsable del mantenimiento de todo un conjunto de tumbas con las que tenía vínculos, si no se encontraban otros descendientes capaces de mantenerlas de manera respetable. De lo contrario, se dejaba en gran medida a los jefes de las familias fragmentadas mantener las relaciones locales con las tumbas menos famosas que todavía estaban en uso de una zona determinada. Esto les daba gran parte de su importancia social local, ya que los otros propietarios tendían a ser gente de la ciudad, inmigrantes o hijos de inmigrantes que dependían de ellos para mediar en los tratos con la tumba.

una tumba, pensando poco, en comparación, en su propio nombre y reputación. Pero las mujeres ocupaban una posición muy diferente a la de los hombres en la política de las familias locales, y la relación entre padres e hijas no se parecía en nada a la difícil y contradictoria relación entre padres e hijos. De hecho, se consideraba particularmente estrecha. A menudo oí a gente explicar las preferencias por el matrimonio entre primos u otras formas de endogamia, por ejemplo, como resultado del sentimentalismo paternal: los padres simplemente no estaban dispuestos a ver a sus hijas mudarse. Una mujer que se muda siempre sabe que su padre estaría feliz de recibirla de nuevo si ella quisiera dejar a su marido actual, más aún si tiene hijos que traer consigo, que se sumarán al número de descendientes locales. Entonces, para la mayoría de las mujeres la casa de un padre era un refugio potencial; y este era sin duda un factor que contribuía a la afirmación universal de que las niñas forman naturalmente sus vínculos emocionales más estrechos con sus padres, así como los niños siempre tienden a permanecer principalmente leales a sus madres, tanto en la infancia como más tarde a lo largo de su vida[128].

Los adultos están todos muertos

Cuando llegué por primera vez a Arivonimamo en 1990, comencé a recorrer los pueblos cercanos para recopilar historias locales. Todas aquellas personas con las que hablé daban por sentado que cada *deme* debía tener una historia digna de ser contada. Sin embargo, a menudo era muy difícil encontrar a una sola persona considerada digna de contarla. Se creía que contar historias orales, al menos a los forasteros, era la función de los *Ray aman-dReny*, o ancianos de la comunidad; pero casi nadie, cualquiera que fuese su edad, sería tan presuntuoso como para reclamar esa condición. Así que, si preguntaba a un pequeño grupo de personas si había alguien que pudiera contarme algo sobre la historia local, la respuesta habitual era empezar a nombrar a personas que habían muerto. «Bueno, podrías hablar con Ingahibe Raoely... aunque murió hace seis años. Luego estaba Ramatoa Rasoa, pero murió el verano pasado». Al final, alguien solía proponer el nombre de una persona viva, pero solo después de repetir las mismas frases hechas: «todos los adultos de aquí

128 Me di cuenta de que cuando las mujeres hablaban de dejar a sus maridos, siempre hablaban de «volver a casa del padre» y nunca de «volver a casa de la madre».

están muertos; somos los únicos sucesores que quedan» (*efa maty daholo ny efa lehibe, fa izahay zaza mpandimby fotsiny no sisa*).

Creo que esto era más que una mera figura retórica colorida. En muchos sentidos, el curso de la vida de un hombre o una mujer está realmente definido de tal manera que nadie es considerado inequívocamente un adulto hasta que es bastante mayor.

Esto se refleja las categorías de edad que las personas utilizan para referirse entre sí en el habla común. Si bien había muchos términos para designar a bebés, niños y niñas, no había casi ninguno que diferenciara formalmente entre las etapas de la vida que venían después. Si se hablaba de alguien de forma más o menos respetuosa, normalmente se utilizaban títulos que se basaban en cierta medida en la edad: por ejemplo, a una mujer joven casada se la podía llamar *Madama*, a una de cuarenta o cincuenta años se la podía llamar *Ramatoa*, a alguien anciano *Ramatoabe* (los hombres, sin embargo, tienen un conjunto de títulos mucho menos sistemático y menos formales)[129]. Si se habla de alguien más joven que uno mismo, incluso si se trata de un hombre de cincuenta años discutiendo con un hombre de cuarenta, o, si se hablaba en términos informales o ligeramente despectivos de alguien de la misma edad, generalmente se empleaban términos que se podrían bien traducir como «ese niño», «ese muchacho» o «esa muchacha» (*zaza*, *nzanze*, *nzanze*, *bandy*, *baoikely*, *ankizivavy*, *sipa*, *ikala*, *ikalakely*, *idala*, etcétera). De cualquiera que tuviera a sus padres vivos se hablaba constantemente en esos términos, y había una sensación general de que uno no alcanzaba la plena madurez social hasta que era al menos un abuelo.

Teniendo en cuenta que la posición de *Ray aman-dReny* es aún más elevada, no debería sorprender que hubiera muy pocos de ellos. El simple hecho de que alguien tuviera la suerte de alcanzar este grado de eminencia era la prueba de que no la disfrutaría por mucho tiempo.

Además, uno de los efectos de la organización descrita anteriormente era eliminar a la gran mayoría de las personas mayores de una comunidad

129 Por ejemplo, *Ramose*, técnicamente el equivalente masculino de *Madama*, en la práctica solo se usaba para hombres de esa edad que también eran maestros de escuela; *Rangahy*, el paralelo masculino de *Ramatoa* y *Ramatoabe*, es mucho más informal y en la práctica se utiliza de forma muy similar a la palabra «tipo»; por último, el término *Ingahibe* es un término de gran respeto que se aplica solo a uno o dos hombres de mayor edad de una determinada comunidad. En todo esto, por cierto, solo estoy hablando de la lengua vernácula merina que conozco de Arivonimamo: no puedo decir con seguridad hasta qué punto se aplican estas generalizaciones más allá de ahí.

determinada de la categoría de anciano. Los jefes de familias fragmentadas, al igual que los ancianos dependientes dentro de las familias locales, podían ser respetados por su edad, pero nunca se los consideraba verdaderos *Ray aman-dReny*, independientemente de su edad. Las mujeres podían, en principio, ser ancianas, pero en la práctica casi nunca se las consideraba así. Otros hombres eran descalificados por su carácter. Por ejemplo, de las aproximadamente 118 personas que vivían en Betafo, tan solo había un hombre del que todos estaban de acuerdo en que podía ser considerado un anciano, y esto no era nada inusual. En todo caso, Betafo era ligeramente inusual por tener un anciano cuya condición era absolutamente indiscutible.

Por otra parte, quienes alcanzaban ese estatus adquirían una importancia social tan grande que perduraba durante muchos años después de su muerte. Sus nombres siempre aparecían en las conversaciones. Una y otra vez, notaba que la gente nombraba el campo de Rakoto o la casa de Rabe, para luego descubrir que el tal Rakoto o el tal Rabe en cuestión habían muerto hacía más de una década. A menudo, resultaba que los grupos que estos hombres habían fundado todavía existían, tal vez encabezados ahora por la viuda del hombre o por un hijo mayor con menos autoridad intrínseca. Como he mencionado, una gran parte de las familias locales que existen en cualquier comunidad eran de este tipo. A menudo, la división final de los derechos sobre la tierra y las casas entre sus miembros aún no se había realizado. En otros casos, la familia local en buena medida se había disuelto, y solo unos pocos miembros anteriores seguían dispersos por la zona y el hablante no estaba muy seguro de quién era el dueño de la tierra ahora o consideraba que quien era el dueño era insignificante.

Es difícil escapar a la conclusión de que las personas con las que hablé durante la recopilación de historias orales en realidad no estaban tan lejos de la verdad. El ciclo vital determinado socialmente era tan prolongado que sobrepasaba por completo la duración de la mayoría de las vidas biológicas y, como resultado, los *Ray aman-dReny* de la mayoría de las comunidades merina estaban compuestos en gran parte por personas que habían muerto.

El género y las políticas de la memoria

Ahora bien, al principio del ensayo mencioné que los *famadihana* más destacados de cada año generalmente estaban dedicados a una

sola persona que había muerto unos cuatro o cinco años antes. En mi experiencia, esta persona siempre era el jefe de una familia local cuyo recuerdo todavía dominaba las vidas de sus descendientes en la manera que he descrito.

Durante el invierno de 1990, hubo cuatro *famadihana* en Betafo: dos *famadihana* de regreso impulsadas por personas de Tsiroanomandidy y dos dedicados a ancianos importantes. El primero estaba dedicado a un hombre de notable éxito. Un funcionario local bajo el régimen colonial que había logrado evitar que sus trece hijos abandonaran su aldea de Ambaribe. El *famadihana*, promovido por sus hijos mayores junto con su viuda, consistió en cuatro tumbas y cerca de 1000 participantes en la celebración.

El segundo *famadihana*, impulsado por la viuda y los siete hijos supervivientes de un hombre llamado Rakotondrazaka, también incluía cuatro tumbas y casi la misma cantidad de participantes. Puede resultar útil analizar este ejemplo con más detalle para tener una idea de lo que en realidad puede implicar un *famadihana* «famoso». Rakotondrazaka había muerto en 1982 a la edad de 66 años, dos años después de haber terminado una tumba propia. También había logrado mantener a su alrededor a casi todos sus descendientes.

La primera tumba que se abrió no era en realidad una tumba, sino una tumba que contenía un único esqueleto sin nombre. Se suponía que el ocupante era un hombre que había muerto envenenado en tiempos precoloniales y, por esa razón, por brujo, se le había negado la entrada a la tumba de su familia. Sin embargo, se le había aparecido en sueños al hijo mayor de Rakotondrazaka muchos años antes y desde entonces había estado incluido en el *famadihana* de la familia. La segunda tumba era la del padre de Rakotondrazaka. De hecho, Rakotondrazaka había sacado el cuerpo de su padre de allí cuando hizo su propia tumba en 1980, pero cuatro de los antepasados de su padre permanecieron allí. Fueron envueltos de nuevo, y algunas personas no relacionadas aprovecharon la ocasión para trasladar dos cuerpos que habían sido enterrados en tumbas temporales cercanas. La tercera era la tumba de su madre. Allí había un gran número de cuerpos para envolver, la mayoría de ellos sin ningún parentesco directo con su madre, sino que eran los antepasados de una mujer rica pero sin hijos que le había cedido sus tierras con la condición de que las cuidara. La última tumba era la del propio Rakotondrazaka, de donde sacaron a los cinco *razana*, y el homenajeado, nuevamente, fue el último de todos.

Incluso en las primeras y más antiguas tumbas, siempre había una cierta sensación de miedo y ansiedad cuando los antepasados salían por primera vez y un cierto aire de triunfo y regocijo cuando eran devueltos. Pero los cuerpos en sí mismos ya ni siquiera sugerían la apariencia de una forma humana y no se consideraban particularmente lastimosos o aterradores. Tampoco eran los cuerpos de personas que ninguno de los participantes hubiera conocido realmente: de hecho, la gran mayoría no sabía nada sobre ellos, ni siquiera sus nombres.

En cambio, cuando se abrió la última tumba y el último antepasado estaba a punto de salir, la tensión había aumentado hasta tal punto que muchos de los *zanadrazana* lo encontraron casi insoportable. Algunos de los jóvenes que llevaban los cuerpos, a pesar del ron que habían estado bebiendo todo el día para armarse de valor, parecían tan abrumados por lo que estaban haciendo que sus rostros eran los de personas que sufrían dolor físico mientras se obligaban a llevar a cabo su papel en el ritual. Otros parecían haber caído casi en un estado de trance, torpemente ajenos a lo que estaba sucediendo a su alrededor. Cuando el último antepasado emergió, para ser rodeado inmediatamente por una multitud de descendientes que lo inundaron de ron y otras ofrendas, el nivel emocional alcanzó el clímax; pocas eran las mujeres que no se ahogaban por los sollozos cuando los antepasados eran colocados por primera vez en sus regazos, y una o dos siempre se derrumbaban dramáticamente y lloraban.

A medida que avanzaba el proceso de entrega de regalos y envolturas para los antepasados, la gente iba recuperando la compostura y, al final, más o menos todos participaban con un estado de ánimo festivo. Pero, después de la ceremonia, las mujeres siempre tendían a comentar quién había llorado. «Es porque todavía recuerdas muy vívidamente a la persona, y entonces ves lo poco que queda», escuché en varias ocasiones, siempre más o menos con las mismas palabras.

En cierta ocasión le pregunté a una de esas mujeres por qué, si se suponía que el *famadihana* era una ocasión tan feliz, siempre había alguien que rompía a llorar. Ella me miró un poco perpleja y, observando que a menudo se trataba de personas que acababan de tener el cadáver de su padre sobre sus regazos, me preguntó: «bueno, ¿tú cómo te sentirías?». No queriendo dar a nadie la idea de que los extranjeros carecíamos de sentimientos humanos normales, enseguida le aseguré que probablemente casi cualquier persona en el mundo tendría una reacción muy parecida si se encontrara en una situación así. Solo después se me ocurrió

que podría haber añadido que, para empezar, esa es precisamente la razón por la que el resto de nosotros nunca nos ponemos a nuestros padres muertos en el regazo. Si lo hacen en Imerina, solo se debe a que el recuerdo del individuo vivo, o al menos de algunos de ellos, sigue siendo una presencia tan poderosa y tan persuasiva en las mentes de sus descendientes que solo una confrontación tan dramática como esta puede realmente hacerles comprender el hecho de que está muerto.

Maurice Bloch ya ha señalado que los *famadihana* se ocupan principalmente de transformar los recuerdos de los vivos (1971a: 168-169). Esto, añade, los hace muy diferentes de los entierros secundarios que Robert Hertz hizo famosos (1907), que se ocupan principalmente de liberar las almas de las personas fallecidas de su existencia prolongada a medio camino entre este mundo y el siguiente. Pero, en cierto modo, no son tan diferentes: también aquí se podría decir que los muertos persisten en una especie de semivida suspendida en los recuerdos de sus contemporáneos.

En el ritual, los recuerdos de las mujeres eran los que se ponían en juego de forma más notoria, mientras que los antepasados, el verdadero foco emocional del ritual, eran casi siempre varones[130]. Esto estaba en consonancia con los vínculos emocionales que se creía que existían (y a menudo claramente existían) entre padres e hijas (y también entre madres e hijos). De hecho, estos vínculos influían en general en el comportamiento de las mujeres y los hombres hacia los antepasados. Por ejemplo, una mujer mayor de Betafo me dijo que si soñaba con su madre, siempre era para advertirle de malas noticias, mientras que si estaba a punto de ocurrir algún acontecimiento especialmente afortunado, en cambio, aparecía su abuelo. El mismo patrón (antepasadas femeninas con malos presagios y varones con buenos) aparecía constantemente en los relatos de sueños de las mujeres. En uno de los más dramáticos que escuché, una mujer que se decía que había descuidado a sus hijos vio a las hermanas de su madre aparecerse dentro de la tumba para decirle que, si no cambiaba su comportamiento, pronto la llevarían con ellas. Por otro lado, la hija de Rakotondrazaka, Irina (la mujer que se había echado a llorar sobre su cuerpo durante el *famadihana* antes descrito) me dijo más tarde que su padre se le aparecía regularmente en sueños como una especie de espíritu guardián, protegiéndola del peligro y dándole consejos.

130 Solamente vi llorar a mujeres y ser llorados ancestros varones, pero solo presencié de primera mano cuatro o cinco incidentes de estos.

Esto último era inusual. Mientras que los astrólogos o magos casi siempre afirmaban tener algún consejero «ancestral» que se les aparecía en sueños o visiones, rara vez se decía que se trataba de su propio antepasado, e incluso en los pocos casos en que lo era, nunca era alguien a quien hubieran conocido personalmente. Irina no era astróloga ni maga, pero había sido muy cercana a su padre cuando este estaba vivo. Era la hija favorita de su padre, y su única hija mujer, nunca se había casado ni había abandonado el pueblo en el que había nacido, y tenía siete hijos (todos con hombres diferentes) a los que su padre había ayudado a cuidar. Y, aunque sé mucho menos de los sueños de los hombres que de los de las mujeres (ya que los hombres eran menos propensos a hablarme de esas cosas), mi impresión es que los términos generalmente se invertían. Los padres parecían reprender principalmente a sus hijos cuando se peleaban entre sí o de algún modo se desviaban. Esto era ciertamente así en el caso de Rakotondrazaka. Irina me dijo que, además de ser su tutor personal, su padre también había hecho una promesa en el lecho de muerte a sus seis hijos de que seguiría aconsejándolos y amonestándolos cuando hubiera una pelea en la familia, incluso después de su muerte.

Una característica notable de los sueños sobre personas recientemente fallecidas era la forma en que las imágenes de personas vivas reales se mezclaban con imágenes de muerte. Esto era así, sea cual sea la razón de su aparición. Con frecuencia, como en el siguiente sueño, uno que me contó Irina, aparecían en sus tumbas o cerca de ellas; o las imágenes relatadas (sobre todo cuando regañaban a los vivos) oscilaban entre las de seres humanos vivos y las de cadáveres aterradores.

> En 1989, tuve un sueño en el que veía a mi padre (cuando ya estaba muerto) en el norte de Ambodivona. Había unos árboles y estábamos hablando entre ellos [y me pregunté] «¿está papá aquí, todavía no está muerto?».
>
> Entonces, «dame tu bendición», dije (porque no me encontraba bien)... Estábamos hablando, cuando él dijo «no deberías hacer esas cosas, Irina», y, en ese momento, volvió a sumergirse en la muerte amortajado. Más tarde, fui al pueblo donde estaba mi hermano mayor; y él también salió del pueblo y se hundió en la muerte. ¡Fue repugnante y aterrador![131]

131 *Izaho izao ohatra tamin'ny 1989, nanofy izany izaho eto hoe hitako i dadanay–izy izany efa maty io–ary Avaratr'Ambodivona ary–fa misy hazo eo, dia niresaka amin'*

Al ver a su padre por primera vez, se pregunta si no estará realmente vivo. Ella le pide su bendición, pero de repente él la regaña y se convierte en un cadáver. La imagen cambia de la de una persona viva a la de un antepasado, atado de pies y cabeza con las cuerdas utilizadas para sujetar sus mortajas. Lo que sucede en el sueño de Irina (se enfrenta a un vívido recuerdo de un antepasado, le pide su bendición y de repente lo ve transformado en un cadáver atado) es exactamente lo que les sucede a las mujeres en el *famadihana*: excepto que, en el *famadihana*, por supuesto, son hombres vivos quienes provocan el enfrentamiento al gritar los nombres de los muertos, evocando así recuerdos de personas vivas, antes de colocar los cuerpos descompuestos de esas personas en el regazo de las mujeres[132].

Los recuerdos que evocan los nombres están ligados a objetos físicos, objetos que, como ya he descrito, se van disolviendo poco a poco, al mismo tiempo que los nombres mismos se van olvidando. El proceso en su conjunto puede considerarse como un proceso de borrado de las identidades individuales de los muertos, o de todos, salvo el reducido número de personas que son o serán los *razambe* de una tumba.

Ya he descrito este proceso como una especie de forma activa de amnesia genealógica, en la que los vivos empiezan a combinar los restos de antepasados que están a punto de desaparecer de la memoria con otros cuyos nombres se cree que tienen más probabilidades de perdurar. Pero pocos perduran durante mucho tiempo. Al examinar los nombres que se pronunciaban durante el *famadihana* en determinadas tumbas, descubrí que, aparte de uno o dos *razambe*, casi todos eran los de personas que habían muerto en los últimos diez o quince años. En otras palabras, la mayoría de los nombres seguían siendo conmemorados solo mientras los recuerdos de los portadores de esos nombres tuvieran probabilidades de permanecer vivos en la mente de algunas personas vivas; o, más concretamente tal vez, mientras las relaciones sociales a las que

---

izahay fa ity dada ity ve mbola tsy maty hoy izy izany; mbola miseho eto indray. Dia omeo tsodrano aho hoy aho fa izaho tsy salama... Dia niresaka eo izahay mianaka: tsy fanao izay Irina hoy izy, dia iny izy dia nidaboka maty tamin'izy nafatotra iny. Dia izaho niakatra tamin'ny tanana misy an'ilay zokinay lahimatoa hafareny tery. Dia izy koa mba nikisaka niala an-tanana izy izany nidaboka an'iny fahafatesan'iny, Ohatran'ny hoe: mahatsiravana mampahatahotra.

132 Sin embargo, su sueño es algo complicado por el hecho de que lo tuvo en un momento en que sus hermanos estaban todos peleados, lo que probablemente explica su repentina transformación de benévolo a severo y autoritario. No está claro si Irina quiso dar a entender que su enfermedad fue causada o no por la desaprobación de su padre.

se refieren esos recuerdos todavía tuvieran alguna realidad en la vida cotidiana de las personas.

Sin embargo, nombres como el de Rakotondrazaka siguen siendo enormemente importantes, hasta el punto de que se puede decir que la sociedad local se organiza principalmente en torno a ellos. Las familias locales continúan siendo referidas por los nombres de sus fundadores mientras se mantuvieran unidas y, como he dicho, esos mismos nombres se invocaban regularmente cuando se hablaba de la propiedad de casas, arrozales y tumbas mucho después de que hubieran muerto. La expresión que se utiliza con más frecuencia para referirse a los antepasados por línea paterna significa literalmente «nombre del padre» (*anarandray*). También se utilizaba para referirse a lo que podría llamarse «propiedad ancestral»: las casas, las tumbas y los arrozales se transmitían por línea masculina (como se hacía con el nombre de la madre, o *anarandreny*, para la línea femenina). Algunos estudiosos han señalado la rareza de esta expresión, ya que la sociedad malgache no utiliza patronímicos ni matronímicos de ningún tipo (Razafintsalama, 1981; Gueunier, 1982: 237, nota 2). ¿Por qué, entonces, los elementos más importantes de la herencia de una persona se identifican con uno de los pocos aspectos de la identidad social del padre o de la madre que no se hereda?

Me parece que, al utilizar esta expresión, se subraya el hecho de que dicha propiedad no pertenece en su totalidad a la persona que la posee. A veces, esto es literalmente cierto: si un grupo de hermanos y hermanas pospone la división formal de la propiedad de sus padres, la tierra y las casas pueden permanecer durante años legalmente registradas a nombre del antepasado fallecido. De hecho, me dijeron que una de las razones por las que los hijos podían decidir celebrar un *famadihana* en honor al fundador de su familia local era para pedir su «bendición» (o *tsodrano*) antes de dividir un patrimonio de este tipo. Incluso cuando los descendientes tienen un título legal, la posesión no está exenta de obligaciones, porque si uno posee un campo de arroz heredado de un antepasado determinado, entonces es responsable de proporcionar el *lambamena* y contribuir de alguna manera a los gastos siempre que ese antepasado esté involucrado en el *famadihana*, una obligación que perdura mientras dure la memoria del antepasado[133]. Pero, nuevamente aquí,

133 En Betafo, por ejemplo, escuché del caso de varios propietarios ausentes que vivían en la capital y que, al convertirse a una secta evangélica que no les permitía participar en el *famadihana*, vendieron inmediatamente sus campos de arroz en Betafo.

la lógica del ritual nos lleva de nuevo al tema de la disolución de la identidad: varias personas me dijeron que la razón por la que era necesario combinar los *razana* era para mantener bajos esos gastos.

Nunca había oído a nadie que me lo dijera de esta manera, pero se podría pensar en el *famadihana* como un proceso de transferencia de los nombres ancestrales de un vínculo con la propiedad a un vínculo con las piedras. Las piedras erguidas siempre han sido la forma arquetípica de monumento conmemorativo en la cultura malgache[134]. En cierto sentido, las tumbas eran en sí mismas piedras conmemorativas; en el pasado siempre estaban coronadas por una estela que se decía que se alzaba directamente sobre la cabeza del *razambe* (entonces llamado *tompon'ny fasana* o «dueño de la tumba» [julio de 1896]) y que recibía todos los sacrificios que se le ofrecían. En las tumbas contemporáneas, las estelas se han convertido en cruces, pero la implicación y la posición siguen siendo las mismas. La piedra, en efecto, representa las tumbas en su conjunto, y ambas deben identificarse, en última instancia, con un único antepasado cuyo nombre, a su vez, se asociaría solo a ella y no a ninguna propiedad compartida por personas vivas.

Famadihana como inversión

La diferencia en la actitud entre hombres y mujeres explicaría, en cualquier caso, los roles tan distintos que se les asignan en el ritual, sobre todo en el momento crítico en que se produce la confrontación entre los cuerpos ancestrales y los recuerdos humanos. Las mujeres llevan a los antepasados en sus regazos. La expresión que se utiliza para esto es *miampofo*, que literalmente significa «amamantar a un niño sentado en el regazo», y los dulces, la miel, las pequeñas sumas de dinero, etcétera, son precisamente el tipo de cosas que se les da como obsequio a las niñas y los niños pequeños. Incluso el hecho de que los *zanadrazana* vistan a los antepasados y los lleven enrollados como infantes en una *lamba* similar a una manta, podría verse en cierto modo como si los trataran como niños, lo que, asumiendo que aquí se piensa en los antepasados

134 Hasta donde yo sé, ningún Gobierno malgache posindependencia ha erigido jamás una estatua en el sentido europeo, es decir, que tenga algún tipo de parecido. Los monumentos públicos siempre adoptan la forma de piedras erguidas.

como simbólicamente masculinos, invierte la relación entre padres e hijas, convirtiéndola en una relación entre madres e hijos[135].

El rol de los hombres, en cambio, es llevar a los antepasados, envolverlos, atarlos y dirigir la danza con la que al final de la ceremonia son devueltos a la tumba. En efecto, lo que esto significa es que es el rol masculino el de destruirlos, ya que es la combinación de estas acciones (ninguna de las cuales se lleva a cabo con el menor cuidado) la que da como resultado que el cuerpo seco se rompa en pedazos y se convierta en polvo. Una mujer me dijo que esa era la razón por la que eran los hombres quienes tenían que atar a los antepasados: la atadura tenía que hacerse con una fuerza tan «terrible» (*mahatsiravana*) que solo los hombres eran lo suficientemente fuertes para hacerlo.

Las palabras que se suele utilizar para «envolver a los antepasados», *mamono razana*, suenan sospechosamente parecida a la frase que significa «atacarlos» o «matarlos»[136]. La palabra *famadihana*, de hecho, también puede significar tanto «inversión» como «traición». Es cierto que nunca escuché a ningún participante comentar el paralelismo, pero sin duda se podría argumentar que el papel masculino en las ceremonias implica una inversión de roles que va incluso más allá de que los vivos ataquen a los muertos. Lo que se inflige a los antepasados es precisamente lo que estos infligen a los vivos: una forma de coacción que se complementa con una forma de violencia. Esto se resume perfectamente en el acto de atar los cuerpos: se tira de cada cuerda con tanta fuerza que se crujen los huesos. También se hace especial hincapié en la política del movimiento. Así como cualquier padre o abuelo se esforzaría por evitar que sus descendientes varones se fueran, el proceso del *famadihana* consiste en gran parte en contener a los antepasados muertos en el espacio: después de ser llamados a regresar de sus vagabundeos hacia la tumba, al comienzo del ritual, son retirados, atados firmemente con cuerdas y encerrados nuevamente en la tumba con amuletos mágicos.

135 En cuanto a la vestimenta, un hombre mayor hizo hincapié en esto al hablar de su padre, con quien mantenía cierto resentimiento por no haberlo cuidado cuando era niño. «Nunca me vistió, pero, aun así, yo lo visto ahora» (es decir, en el *famadihana*). En cuanto a las *lamba*, como nos recuerda Gillian Feeley-Harnik (1989), se trata de productos femeninos; idealmente, deberían ser obra de las propias participantes.

136 Aunque, hay que reconocerlo, en realidad es solo un homónimo, y solo funciona en voz activa (*mamono*), ya que los dos verbos en realidad provienen de raíces diferentes (*fono* para envolver, *vono* para golpear/matar).

Bendiciones ancestrales

Hasta ahora he sostenido que la sociedad rural de Imerina estaba organizada en gran medida en torno a las identidades de un puñado de ancianos prominentes que habían logrado reunir sus descendientes en torno a ellos, o al menos había evitado que se fueran. El recuerdo de esos ancianos tiende a conservar una enorme fuerza social mucho después de que estos hayan muerto, hasta tal punto que para superarlo se requiere un ritual de profundo trauma y violencia, en el que la relación entre antepasados y descendientes se pone patas arriba. Al transformar a sus antepasados muertos en hijos, los vivos pueden volver contra ellos las mismas formas de coacción y violencia que constituyen la autoridad ancestral y, al hacerlo, desencadenar un proceso por el cual principalmente se borrará el recuerdo de los propios antepasados.

No es una interpretación que a un participante le gustaría dar, o incluso con la que estaría de acuerdo. Al hablar del *famadihana* en abstracto, casi todos tendían a evitar las referencias a la violencia y, en cambio, hacían gran hincapié en el *tsodrano*, la bendición que los antepasados transmiten a sus descendientes. Por lo general, se hacían eco de los temas de las oraciones del *famadihana*: que los vivos desean honrar a los muertos y así asegurarse su bendición, una bendición que asegurará salud, prosperidad y fertilidad continuas para ellos y sus familias. Si bien los hombres mayores y las figuras de autoridad eran particularmente propensos a enfatizar estos temas, se trata de una noción familiar para todos: la expresión formal que significaba «pedir un *tsodrano*» (*mangataka tsodrano sy ranombavaka*) era la única pieza del lenguaje ritual que incluso la persona menos instruida aseguraba conocer, y el término se invocaba constantemente en contextos rituales, o en cualquier otro contexto en el que resultase apropiada una cierta formalidad en el habla.

La idea de que los antepasados recordados en el *famadihana* proporcionan beneficios positivos a sus descendientes, a primera vista parece estar en total contradicción con mi interpretación. Pero, al examinarlo más de cerca, uno descubre que estos beneficios positivos son muy difíciles de precisar. La «salud, prosperidad y fertilidad» proporcionada por los antepasados es del tipo más abstracto y nada específico. Nadie impulsó nunca un *famadihana* para curar a alguien que estaba enfermo, para llevar al éxito algún proyecto financiero o para hacer que alguien infértil concibiera. En cualquiera de estas situaciones, uno podría hacer un voto en la tumba de un antiguo rey o espíritu *vazimba*, o podría consultar a algún

tipo de mago especialista (y no creo que hubiera nadie que yo conociera en Madagascar que no haya hecho al menos una de estas cosas en algún momento), pero nadie consideraría apelar a sus propios antepasados para ello. A menos que pensaran que tal vez eran sus antepasados los causantes del problema.

Es cierto que algunas personas ocasionalmente «pedían un *tsodrano*» a sus antepasados colocando pequeñas ofrendas de ron, caramelos o miel en el techo de su tumba, acompañando el gesto con una oración (las ofrendas son principalmente las mismas que las «muestras de petición de *tsodrano*» que se les dan a los antepasados en el *famadihana*). Esta parecía una práctica común: al menos, casi siempre se podían ver una o dos botellas vacías o los restos de otras ofrendas en las tumbas de los fundadores de los *deme*; y ocasionalmente también ofrendas similares en tumbas menos prominentes. Pero es difícil decir exactamente quién hizo esto y por qué, ya que, salvo una excepción, nunca encontré a nadie dispuesto a admitir haberlo hecho. Esto era en sí mismo inusual: rara vez me encontré con alguien reacio a hablar, por ejemplo, de las ofrendas que había hecho en el santuario de algún antiguo rey, o los rituales realizados al consultar a un astrólogo o médium espiritista.

El único hombre que admitió haber cometido un pecado era una especie de paria social, conocido por haber ofendido a su *razambe* al infringir una serie de tabúes ancestrales. Se decía que había caído en la pobreza extrema y el endeudamiento como consecuencia de ello. Una noche, mientras celebraba borracho una ganancia inesperada, declaró a sus vecinos que había recurrido a ese mismo *razambe* para que le perdonara sus deudas y que sus oraciones habían sido respondidas. Para todos estaba claro que su verdadero motivo era difundir lo máximo posible que el antepasado lo había perdonado. No estaban convencidos. Sospecho firmemente que, en la mayoría de los casos, si no en todos, en los que la gente dejaba ofrendas sobre las tumbas «para pedir el *tsodrano* de sus antepasados», lo que en realidad estaban haciendo era pedir que aliviaran de algún castigo que esos antepasados habían infligido. En cualquier caso, esto explicaría su renuencia a admitirlo[137].

La palabra *tsodrano* significa literalmente «soplar agua». En su forma más simple, se refiere a un ritual doméstico en el que un niño o una

137 La petición de Irina de un *tsodrano* en el sueño citado anteriormente podría ser un ejemplo de lo mismo; en el contexto no queda claro si el enfado de su padre por sus hijos peleados fue o no la causa de su enfermedad.

persona más joven solicita la bendición de un mayor, y este responde rociándolo con agua, generalmente agregando algunas palabras de bendición, que, utilizando un lenguaje relativamente convencional, desean buena salud, prosperidad y muchos descendientes a la persona bendecida.

Hay que señalar aquí dos cosas muy importantes. La primera es que los ancianos nunca dan esas bendiciones por iniciativa propia. Siempre hay que pedir un *tsodrano*. Me dijeron que en el pasado los hijos tenían que «comprar» la bendición de sus padres presentándoles una moneda o una pequeña cantidad de dinero como una muestra de esta petición. La entrega de monedas y otros regalos a los antepasados como «muestras de petición» parecería reflejar esta misma lógica ritual[138].

La segunda es que el efecto que una bendición tiene sobre quien la recibe es exactamente el opuesto al de una maldición u *ozona*. Al maldecir, los padres imponen tabúes y restricciones a sus descendientes. Al «bendecirlos» los eliminan. En un pueblo, por ejemplo, oí que los ancianos locales dieron esa bendición después de que varios adolescentes que estaban estudiando en Antananarivo se acercaron a ellos quejándose de que era imposible mantener la dieta de su *deme* a base de carne de cerdo mientras vivían en la ciudad. Los ancianos les echaron agua encima, liberando así a todo el *deme* del tabú. De hecho, en casi todos los contextos en los que oí a alguien pedir un *tsodrano*, darlo podía interpretarse como liberar al receptor de alguna restricción o limitación a la que, de otro modo, el que bendecía habría tenido derecho a someterlo. El ejemplo arquetípico era el de un joven que se marchaba de casa, ya fuera para continuar sus estudios o simplemente «buscar dinero». Esa persona, me dijeron, siempre acudirá a sus padres y les pedirá su bendición, sobre todo si se va del país o se va muy lejos. En el lenguaje corriente, se puede decir que dos amantes se han «echado agua el uno al otro» (*mifampitsodrano*) si, al separarse temporalmente, acuerdan que cada uno es libre de ver a otras personas hasta que se reencuentren. Poco antes de salir de Madagascar, en diciembre de 1990, justo cuando la guerra en Kuwait se estaba calentando, oí en la radio

138 En términos generales, todo gesto ritual que implica dar algo a los antepasados (por ejemplo, verter ron sobre la puerta de la tumba o sobre los cuerpos que se encuentran en el interior, dar regalos cuando los antepasados son colocados en el regazo de las mujeres, etcétera) se denominan «peticiones de *tsodrano*». Asimismo, todo lo que se lleva el *zanadrazana*, como los trozos de esteras que se dice que traen fertilidad a las mujeres y la medicina dental antes mencionada, se puede definir como *tsodrano*.

que «el Congreso estadounidense le ha dado al presidente Bush su *tsodrano* para usar la fuerza en el Golfo Pérsico».

A menudo se organizaban rituales más elaborados en función de las peticiones de *tsodrano*. Esto era especialmente cierto en los concursos retóricos que rodeaban el pago del *vody ondry* (una especie de dote simbólica, cf. Bloch, 1971: 175-205, 1978; Keenan, 1973). En todos los ejemplos que yo mismo presencié, los oradores trataban el asunto como una petición, por parte de la familia del novio de que la familia de la novia recibiera el *tsodrano*. El tema se repetía una y otra vez en sus discursos. Incluso el dinero que presentaban los pretendientes era mencionado como una muestra de respeto, dado a modo de petición de un *tsodrano*. De hecho, el pago en sí mismo suele dividirse en una gran cantidad de pequeños pagos, cada uno de los cuales lleva el nombre de alguna tarea que normalmente se esperaría que una mujer realizara en el hogar de sus padres: *maka kitay* (recoger leña), *tsaka rano* (ir a buscar agua), *alambolofotsy* (arrancar los pelos blancos de su madre), etcétera, lo cual claramente demuestra que el dinero es al menos una compensación simbólica por los servicios que la hija habría prestado a sus padres ancianos si se hubiera quedado en casa. Una vez que el dinero ha sido finalmente aceptado y los padres de la mujer han acordado formalmente el matrimonio, estos han soplado agua sobre la pareja, añadiendo algunas palabras convencionales de consejo y deseándoles siete hijos varones y siete hijas mujeres. Me parece claro que es este acto de *tsodrano* el que realmente produce el cambio de estatus de la mujer: al dárselo, sus padres liberan sus derechos sobre ella, o más precisamente, las restricciones que su autoridad como padres les permite imponer a su libertad de acción y de movimiento. En efecto, es similar al *tsodrano* que los padres dan a un joven antes de que este abandone el hogar para buscar fortuna: ambos son una liberación de las obligaciones y restricciones de la autoridad paterna[139].

139 También, aunque esto era motivo de debate entre mis conocidos, se podía dar un *tsodrano* para aliviar las consecuencias del *tsiny*, que es la culpa o reproche que una persona puede tener debido a los efectos perjudiciales que sus acciones han tenido sobre los demás (Andriamanjato, 1957). Los padres, por ejemplo, podían dar un *tsodrano* a un niño descarriado que había regresado. Esto, por supuesto, está en consonancia con lo que he dicho sobre las personas que dejan frascos de miel y cosas así sobre las tumbas. También puede estar relacionado con la idea de que los *famadihana* están destinados a contrarrestar el *tsiny*, que era muy importante para los informantes de Bloch, aunque nunca escuché mucho sobre eso donde yo trabajé.

Solo supe de otra ocasión, aparte del *famadihana* y el ritual de la tumba, en la que se dice que alguien pidió un *tsodrano* a un muerto y es un ritual que, según se dice, realiza en privado una viuda que desea volver a casarse. Ella tiene que «pedir el *tsodrano* de su marido» antes de ser libre de hacerlo. Para ello, se acerca a su tumba llevando dos piedras. Una es un trozo de cuarzo, se llama «piedra de los vivos»; la otra, de granito, se llama «piedra de los muertos». La ceremonia en sí es sencilla (se arroja la piedra muerta a la tumba y se lleva la piedra viva a casa), pero también se la puede considerar como una versión resumida del *famadihana*, dado que implica la misma combinación de violencia y petición de liberación.

¿Una guerra contra la muerte?

Lo que estoy diciendo es que, como no hay una línea clara entre los beneficios positivos y los beneficios de que simplemente te dejen en paz, la noción de *tsodrano* puede usarse como una especie de eufemismo. Esto se hizo particularmente claro cuando, en lugar de preguntar qué se lograba al realizar *famadihana*, pregunté qué sucedería si no se realizaban. Mientras que las respuestas a la primera pregunta solían ir precedidas de una buena dosis de reflexión y búsqueda de las palabras adecuadas, la segunda respuesta era instantánea: tus hijos morirán. O caerás gravemente enfermo. O tú y tu familia caeréis cada vez más en la pobreza. Ciertamente, el catálogo de desgracias podría verse como una simple imagen negativa de la fertilidad, la salud y la prosperidad que se decía que traía el *tsodrano*; pero como la gente siempre era mucho más concreta y específica al hablar de las desgracias que de los beneficios, creo que tendría más sentido mirarlo al revés.

De hecho, el peligro de que los antepasados vinieran a matar a los hijos pequeños de una familia era una preocupación constante. Se decía que los fantasmas (*lolo*, *angatra*, *matoatoa*) rondaban las tumbas y que cualquiera que fuera lo bastante imprudente como para acercarse demasiado a una tumba en circunstancias normales, debía encender un pequeño fuego en la puerta de su casa y pasar por encima de él al entrar para que un fantasma no lo siguiera hacia dentro. Lo mismo se hace después de asistir a los funerales. Hay muchas costumbres relacionadas con la ubicación y el mantenimiento de las tumbas que tienen como objetivo explícito evitar que los muertos tengan acceso a los vivos, y la forma

segura de saber que uno no ha logrado mantener esa separación es que las criaturas pequeñas de la familia comiencen a morir. La mayoría de la gente que conocía podía contar historias sobre despertarse en mitad de la noche porque ellos (o alguien en la misma habitación) estaban siendo estrangulados por algún fantasma malévolo (que, cuando aparecen en el sueño, se caracterizan típicamente por sus formas desnudas y negras, y por su enorme tamaño), y en cualquier mercado era posible encontrar dos o tres vendedores de amuletos destinados a mantener a raya a los fantasmas o deshacerse de ellos[140]. Estos fantasmas eran seres anónimos y genéricos y en esto contrastaban con los antepasados individualizados y «buenos» que, cuando aparecían en sueños y visiones, generalmente iban vestidos de blanco. Pero incluso esos antepasados relativamente benévolos eran, como poco, problemáticos: una de las razones más frecuentes de su aparición era quejarse de tener frío y exigir que sus descendientes realizaran el *famadihana* (y ya he mencionado lo que se consideraba que probablemente ocurriría si no quedaban satisfechos con los resultados). Cuando se les preguntaba sobre el origen de los espectros oscuros y asesinos que perturbaban el sueño de los niños o atormentaban a los vivos, la mayoría sugería inmediatamente que eran antepasados cuyos descendientes ya no «los cuidaban».

Como algunos decían que los que más frecuentemente exigían el *famadihana* eran los fallecidos recientemente, uno podría verse tentado a buscar nuevamente un paralelo en los entierros secundarios documentados por Hertz. En las sociedades que él analizaba, se creía que los fantasmas vengativos de los recién fallecidos rondaban cerca de sus antiguas moradas, y el ritual servía para liberarlos hacia otro mundo donde serían inofensivos para los vivos. Se podría pensar que el *famadihana* hacía algo similar: disolvía las identidades de los muertos recientes y peligrosos, para que finalmente pudieran ser absorbidos por la identidad de un *razambe* relativamente benévolo. Pero, como lo deja muy claro el ejemplo con el que se inicia este ensayo, los *razambe* no son necesariamente tan benévolos.

140 Aquí no hay lugar para profundizar en la *ambalavelona*, que implica la manipulación de material de las tumbas por parte de un hechicero para hacer que un enemigo sea poseído por un fantasma tan malvado, que normalmente vuelve loca a la víctima. Se utilizan hechizos similares para curar la *ambalavelona* y ahuyentar a los espíritus *vazimba*, que algunos consideran la forma malévola final que adoptan los antepasados cuando sus descendientes no los «cuidan».

Un matrimonio de Betafo, que de hecho me había contado poco antes su propia versión de la historia sobre el incendio de 1931, mencionó que después del último *famadihana* de Andrianambololona, alguien entró en su tumba y robó varios *lambamena* caros que, habiendo sido comprados para la ceremonia, pero nunca utilizados, habían quedado abandonados dentro. «Eso es extraño», dije. «Uno pensaría que un ladrón tendría miedo de entrar en una tumba así». «Bueno, este no debe haberlo tenido». «¡Pero se supone que es tan poderoso y temible! ¿No es este el mismo que quemó la ciudad?». «Bueno», respondieron ambos, más o menos a la vez, «ya no tenía frío, ¿verdad? Si comienza a aparecerse ante ti, solo puede ser porque tiene frío». Pero, en este caso, solo había habido un *famadihana*. Acababan de envolverlo. Para nada tenía frío, y si lo tuviera, añadió el marido, «en realidad no es más que un montón de polvo».

El calor sí desempeñó un papel importante en el simbolismo del *famadihana*. La miel, el ron, la grasa de vaca, el jengibre e incluso los caramelos, todos estos elementos destacados entre las «muestras de petición de *tsodrano*» que se dan a los antepasados, también son cosas que uno come cuando está resfriado, precisamente porque se consideran alimentos con propiedades calóricas, que pueden aliviar el frío en la cabeza o en el pecho, responsable de la tos o la congestión. De hecho, se suponía que estos obsequios debían colocarse aproximadamente en el lugar donde debían haber estado la cabeza y el pecho del antepasado.

El fuego también tenía una relación compleja y ambigua con los muertos. Asustaba a los fantasmas. Todo el mundo sabía que, en caso de peligro de ser abordado por un fantasma, lo mejor era encender una cerilla. Me dijeron que una linterna no serviría, porque los fantasmas no temen a la luz, sino a las llamas reales. Ya he mencionado que pasar por encima de una vela u otra llama al entrar en una casa evita que los fantasmas te sigan. Los hechizos para ahuyentar a los fantasmas casi siempre implican calor y llamas, y la mayoría también incienso. Pero, al mismo tiempo, oí a gente insistir en que al descender a una tumba para buscar a los muertos durante un *famadihana* había que llevar una vela o una lámpara (una vez más, una linterna no serviría); y era una práctica común quemar velas en las tumbas de los antiguos reyes u otros espíritus benévolos, o cuando se los invocaba en otro lugar.

Un amigo mío llamado Ramose Parson, profesor de biología en la escuela secundaria católica de Arivonimamo, me dijo que siempre había pensado que la práctica del *famadihana* era básicamente la misma

que la cremación, excepto que se realizaba durante un período de tiempo mucho más largo. Los cuerpos incinerados se reducen a polvo mediante la aplicación de calor; después, el polvo se encierra en una urna que garantiza que nunca se mezcle con la tierra circundante. Todo lo cual, señaló, también ocurre en el ritual mortuorio malgache: el lugar de la urna lo ocupa aquí el *lambamena*, que se valora por su dureza y durabilidad, y por el cuidado que se tiene para garantizar que los bultos ancestrales nunca entren en contacto con la tierra. Por supuesto, se trata de la teoría de una sola persona, y bastante excéntrica, pero, como mínimo, haría que la historia con la que comencé este ensayo fuera aún más apropiada poéticamente: al olvidarse completamente de realizar el *famadihana* en su totalidad, los desventurados descendientes de Andrianambololona terminaron atrayendo sobre sí el fuego destructivo.

Algunas conclusiones

También puede interpretarse en el sentido de que recordar y olvidar son igualmente cuestiones de violencia, y que lo único que varía entre ambos es la dirección de la violencia. Este, por supuesto, es el argumento que he intentado desarrollar a lo largo de este ensayo. Los antepasados cuyos recuerdos perdurables dan forma a los grupos sociales, ya sean los recientes *Ray aman-dReny* o los antiguos *razambe* como Andrianambololona, lo hacen principalmente en términos prácticos por su poder de coaccionar y castigar a sus descendientes mediante la violencia ancestral. Mientras que los *famadihana*, considerados como la expresión más alta de la unidad grupal, eran ocasiones en las que los descendientes podían devolverles una forma de violencia, modelada precisamente sobre la violencia de sus antepasados, y, al hacerlo, borrar gradualmente esos recuerdos.

En Imerina, la dinámica bastante habitual mediante la cual se crean y transforman las genealogías (que, como ha quedado claro desde el trabajo de Evans-Pritchard sobre los nuer, exige un proceso continuo de olvido de los nombres de las personas) se modifica en una verdadera lucha por la existencia entre los vivos y los muertos. Esto era cierto en el sentido más literal. Los muertos, como dice un proverbio malgache, «desean ser cada vez más» asesinando a los vivos; los vivos responden aplastando y juntando los cuerpos de los muertos para mantener bajo su número.

Esto no significa que los *famadihana* no fueran también memoriales a los muertos, tal como decían los participantes. En esencia, el recuerdo de los antepasados era un arma de doble filo: sobre todo desde el punto de vista de los hombres más importantes de la sociedad rural, que ostentan una autoridad y una fama que en gran medida han heredado de sus antepasados, que en última instancia son sus rivales, además de ser personas a las que conocieron y cuidaron mientras estaban vivos. Como he dicho, las contradicciones de su situación a menudo parecen poner a esos hombres en una posición en la que quieren negar por completo la existencia de esa violencia. A pesar de todo, al describir la unidad moral de la comunidad que crean los antepasados, en realidad están hablando de los efectos de esa propia violencia. Las mujeres, cuya posición en relación con los antepasados es muy diferente, aunque igualmente compleja, se sienten mucho más cómodas hablando de estos asuntos, pero ni siquiera ellas saben realmente cómo conciliar la «crueldad» de la que eran capaces los antepasados al imponer principios morales y la pura violencia egoísta de los antepasados que simplemente querían ser recordados. Presumiblemente, fue este último dilema, en sí mismo una transformación de la propia contradicción central, lo que hizo que, en efecto, las imágenes de los muertos se dividieran en dos: entre la idea de ancianos benévolos que reúnen a sus descendientes en una comunidad moral y la de fantasmas rapaces que se llevan a los hijos de sus descendientes para que se unan a ellos en la tumba.

7.

Amor mágico y moralidad política en el Madagascar central, 1875-1990

Este ensayo parte de una pregunta sencilla: ¿por qué, a finales del siglo pasado, la gente de Imerina, en el centro de Madagascar, parecía dar por sentado que eran los hombres quienes utilizaban el *ody fitia*, o «medicina del amor», mientras que, cuando viví allí entre 1989 y 1991, absolutamente todo el mundo con el que hablé daba por sentado que eran las mujeres las que lo hacían? Esta pregunta está relacionada con otra. En ambos períodos, la medicina del amor era claramente motivo de escándalo, pero en los últimos cien años, lo que resultaba escandaloso parece haber cambiado. Los textos del siglo XIX enfatizaban invariablemente que las llamadas medicinas del amor eran en realidad formas de violencia: no solo humillaban a sus víctimas, a menudo de manera espectacular, sino que también podían causar daños físicos muy reales. La gente que yo conocí también lo desaprobaba, pero lo que desaprobaban de la medicina del amor era algo muy diferente: el hecho de que las personas bajo su influencia hicieran lo que su hechicero les dijera, es decir, que estuvieran esclavizadas.

El cambio es más dramático incluso, porque si uno analiza la mayor parte de lo que se escribió en el siglo XIX sobre medicina (lo que normalmente llamaríamos «magia»), es casi exactamente lo mismo que lo que la gente dice sobre la medicina en la actualidad. Se ven las mismas listas de amuletos y hechizos, los mismos tipos de ceremonias y materiales: trozos de madera, adornos de metal, los mismos colores y variedades de cuentas mágicas. Prácticamente no ha cambiado lo que la gente dice sobre los tipos de medicina que se utilizan para proteger las cosechas o ayudar en

los juicios o en los negocios. Por otro lado, lo que la gente dice sobre la medicina del amor parece haberse transformado por completo. ¿Por qué? ¿Qué sucedió?[141]

El argumento

Para un antropólogo, una de las cosas más inusuales de Madagascar es que parece carecer de cualquier noción de era mítica del pasado. La mayoría de las sociedades tienen una idea bastante clara de una época de los orígenes, una época en la que, por ejemplo, las distinciones entre animales, humanos y dioses aún no estaban establecidas, cuando criaturas mucho más poderosas que las que existen hoy en día eran capaces de crear ríos, montañas e instituciones como el matrimonio, o incluso la vida misma. A menudo esto es seguido por una era heroica en la que los humanos, aunque ya no eran capaces de esos actos cósmicos de creatividad, todavía podían ejercer poderes que ya no existen en los tiempos caídos actuales. En Madagascar, este tipo de interpretación de la historia estaba sorprendentemente ausente. Los antepasados fundadores, por ejemplo, casi nunca eran representados como seres sobrehumanos: eran simplemente hombres y mujeres que viajaban, cultivaban y criaban familias, tal como lo hacen los hombres y las mujeres de hoy.

Sin embargo, esto no quiere decir que en el pasado no existieran poderes asombrosos. Los cuentos populares suelen presentar héroes míticos que, gracias a sus encantos mágicos, u *ody*, son capaces de volar, volverse invisibles, invulnerables a sus enemigos o incluso son capaces de lanzarles rayos. La cuestión es que ninguno de estos poderes se considera limitado a los tiempos míticos. Se supone que cualquier *ody* mencionado en los cuentos sigue existiendo y es accesible para cualquiera que esté lo suficientemente decidido a obtenerlo. Algunos, tal vez, eran más arcanos, más difíciles de conseguir. La medicina del amor, por el contrario, se suponía que estaba fácilmente disponible en casi cualquier

141 Quisiera agradecer a Jennifer Cole, Jean Comaroff, Gillian Feeley-Harnik, Michael Lambek, Pier Larson, Nhu Thi Le, Stuart Rockefeller, Marshall Sahlins, Johanna Schoss y Raymond T. Smith por todos comentarios y sugerencias útiles. Mi trabajo de campo en Madagascar fue financiado por una beca Fullbright/IEE. Debo señalar también que el idioma y la gente de Madagascar se denominan malgaches, los habitantes de Imerina se llaman merina y que *ody fitia* se pronuncia OOD fee-TEE.

lugar. Casi cualquiera podía hacerse con el conocimiento y los materiales necesarios, siempre que tuviese dinero o contactos. La mayoría probablemente estaban disponibles en los mercados locales. En la medida en que existieron tiempos míticos, entonces, la gente todavía estaba potencialmente en ellos; y esto hacía que el universo social fuera inusualmente peligroso. El peligro de que alguien conocido pudiera utilizar la *ody fitia* era algo que cualquier persona razonable tenía que tener en cuenta. Hablar de la medicina del amor, por lo tanto, es hablar de miedos: de los poderes peligrosos que la gente veía acechando en su entorno social, y de cómo esos miedos encontraron forma en imágenes sorprendentes que en el siglo XIX se centraban en mujeres enloquecidas por la brujería, que se quitaban la ropa para correr por las calles, y, en el siglo XX en hombres montados como caballos por brujas desnudas en la noche. Esta es mi tesis central: que, a fin de cuentas, estas fantasías son fantasías sobre el poder, y la única manera de entenderlas es situándolas en un contexto político más amplio.

Entre finales del siglo pasado, cuando Imerina era el centro de un reino independiente, y la época en que viví allí, transcurrieron sesenta y cinco años de ocupación colonial francesa. La experiencia del régimen colonial tuvo un profundo impacto en las concepciones populares del poder y la autoridad, es decir, las formas en que se consideraba posible y legítimo influir en los demás. Ahora bien, la autoridad de los antepasados y los ancianos en las tierras altas de Madagascar se había concebido durante mucho tiempo en términos básicamente negativos: se consideraba que la autoridad era más bien una cuestión de prohibir, de obligar, de restringir la acción de los demás en lugar de hacer que actuaran. Es cierto que no era el único tipo de autoridad que la gente reconocía; el poder de los reyes, por ejemplo, se concebía de forma muy diferente. Sin embargo, uno de los efectos del régimen colonial fue que este tipo de autoridad, que llamaré «autoridad negativa», pasó a ser considerada como la única autoridad «malgache» tradicional y, como tal, se contrapuso explícitamente a las relaciones de mando, que se identificaban con un Gobierno militar extranjero. Era el único tipo de autoridad que se consideraba totalmente legítima. Y no se trataba simplemente de una cuestión de ideología abstracta. Este cambio parece haber implicado un cambio genuino de actitudes y, especialmente, de los criterios con los que la gente juzgaba las acciones de los demás. Fue este nuevo mundo social el que creó los temores que cobraron forma en las nuevas imágenes de la brujería y la medicina del amor.

Este argumento es poco convencional. Los estudios feministas sostienen desde hace tiempo que las distinciones tradicionales entre los ámbitos «público» y «privado» son profundamente engañosas y que las formas de poder y autoridad que se supone que son características de cada uno son completamente interdependientes. Aun así, hay una tendencia a suponer que si, por ejemplo, la política sexual o los miedos y fantasías en torno a los peligros imaginarios de la vida doméstica tienen alguna relación con la política nacional, será como un tipo de infraestructura. Es fácil imaginar cómo el atractivo de un régimen fascista o un movimiento nacionalista podría basarse en última instancia en las ansiedades masculinas ante la amenaza de una pérdida de poder en el hogar; mucho más difícil es imaginar cómo los asuntos de Estado podrían tener un efecto en las ansiedades más íntimas de la gente. Pero esto es precisamente lo que sostengo aquí.

Por supuesto, es más fácil ver cómo las cosas podrían funcionar de esta manera en Madagascar, bajo un régimen colonial impuesto por la conquista extranjera y mantenido por la fuerza, que no tenía por qué mantener ni siquiera la ficción del consentimiento de los gobernados. Pero, como enfoque de la historia colonial, esto también es un poco inusual. En primer lugar, no estoy particularmente interesado en la política colonial, lo que el régimen francés en Madagascar creía que estaba haciendo. Tampoco me ocupo de cuestiones de hegemonía y resistencia, del grado en que las instituciones coloniales como las escuelas y las iglesias podían imponer sus definiciones de la realidad a los colonizados, o el grado en que los colonizados podían desarrollar sus propias ideologías contrapuestas[142]. O no exactamente. Por supuesto, reconozco que esto sucedió: que la gente de las tierras altas de Madagascar llegó a redefinir por completo su sentido de lo que significaba ser malgache en oposición a lo que consideraban la lógica del régimen colonial. Pero también quiero destacar que esto no ocurrió en un vacío. Al centrarme en la cuestión de la autoridad, parto de un orden moral existente con sus propias tensiones y dilemas característicos, sus propias formas de argumentar sobre lo que está bien y lo que está mal. Al hacerlo, el problema no se centra tanto en cómo la gente trató a sus conquistadores (de hecho,

142 Un enfoque foucaultiano, por ejemplo, podría poner el énfasis en cómo las disciplinas de educación o higiene importadas transformaron las relaciones domésticas, pero ese tampoco es mi proyecto. Al menos entre la mayoría de la gente de Imerina, las disciplinas coloniales realmente no tuvieron un impacto tan directo en el tipo de cuestiones que estoy tratando aquí.

la mayoría intentó, en la medida de lo posible, evitar tener que tratar con ellos), sino en cómo, en consecuencia, terminaron teniendo que reconsiderar sus relaciones recíprocas.

Sobre la ética de la práctica mágica

La *fanafody* malgache, o «medicina», consiste principalmente en objetos llamados *ody*, una palabra que suele traducirse como «amuletos». La mayoría de los *ody* consisten en trozos de madera rara, a menudo junto con otros materiales conservados en un cuerno de buey, una caja de madera o un recipiente similar. Los diferentes materiales pueden actuar sobre el mundo de diferentes maneras, pero el poder que se esconde tras ellos no parece provenir de ninguna propiedad intrínseca de estos, sino de la acción consciente de un espíritu invisible, al que el usuario tiene que invocar con oraciones cada vez que utiliza el amuleto. Sin embargo, en una conversación ordinaria (y esto era tan cierto entonces como lo es ahora), la gente no tiende a hablar de los *ody* ni como objetos ni como espíritus. Hablan de ellos como una forma de conocimiento. Por ejemplo, nunca se dice que se sospecha que alguien «tiene» un *ody fitia*, sino que se dice que se sospecha que «sabe cómo usar» el *ody fitia*. En la concepción común, el *ody* se convierte en una especie de conocimiento que extiende los poderes de su dueño para actuar sobre el mundo[143]. Esto último es crucial. Casi nunca se dice que los amuletos actúen *sobre* quienes los usan, sino siempre sobre alguien o algo más. Por ejemplo, nunca se dice que la medicina del amor haga más atractivo o deseable a quien la usa, sino siempre que inspira deseo directamente en otro. Por otra parte, los *ody* son más que meras extensiones de sus dueños; los *ody*, o al menos los más importantes, tienen su propia voluntad e inteligencia, y sus dueños tienen que apelar a ellos, sacrificarse por ellos y, en general, tratarlos como superiores jerárquicos.

143 La fuente más rica sobre los *ody* en el siglo XIX es un catálogo recopilado por el misionero luterano noruego Lars Vig entre 1875 y 1902 (Vig, 1969), pero existe una bibliografía bastante abundante que incluye material de autores malgaches (Callet, 1908: 82-103) y europeos (Dahle, 1886-1888; Edmunds, 1897; Renel, 1915), así como material que se extiende hasta mediados del siglo actual (Bernard-Thierry, 1959; Ruud, 1969). He analizado la relación entre espíritu y objeto con mucho más detalle en un trabajo anterior (1996b).

Casi todas las personas con las que hablé y todas las fuentes que consulté coincidieron en una cosa: la medicina se rige por un principio moral absoluto, y utilizarla para dañar a otras personas siempre está mal. Ese tipo de comportamiento nunca puede justificarse. Es brujería, y las brujas (*mpamosavy*) son la definición misma del mal. Si la medicina siempre ha tenido un tono moralmente dudoso, es porque tiene un tremendo potencial para causar daño. Solo el *fiarovana*, o la medicina utilizada para protegerse del daño, está completamente fuera de toda sospecha. Como resultado, la gente siempre que sea posible intentará presentar a su medicina como una forma de protección.

Las fuentes más antiguas hablan de amuletos que pueden proteger a sus dueños del granizo, los cocodrilos, las armas de fuego, los ladrones, las brujas, los cuchillos, las langostas, el fuego y una infinidad de peligros. Yo mismo he oído listas prácticamente idénticas. Pero, tanto entonces como ahora, la protección que brindaban estos amuletos adoptaba una forma claramente activa. En lugar de fortificar al usuario o sus posesiones contra el daño, casi siempre se decía que intervenían para prevenir o interrumpir las acciones dañinas de los demás, aunque nunca de manera en que pudiera decirse que realmente los atacaban. Un amuleto que brindaba protección contra las balas, por ejemplo, no hacía invulnerable la piel de sus portadores: hacía que quienes les disparaban fallaran o convertían sus balas en agua. Los amuletos empleados en los pleitos nunca hacían más persuasivas las palabras del portador, sino que siempre impedían que su antagonista argumentara de manera efectiva, o directamente impedía que lo hiciera.

Hay un libro muy famoso titulado *Le Tsiny et le Tody dans la pensée Malgache* [La culpa y el castigo en el pensamiento malgache], escrito en 1957 por Richard Andriamanjato, entonces un joven pastor protestante (que desde entonces se ha convertido en una figura importante de la política nacional). En el libro, Andriamanjato decía que, puesto que el pensamiento tradicional malgache supone que cualquier cosa que uno haga traerá inevitablemente un daño al menos indirecto a otra persona, toda acción es intrínsecamente problemática. Es fácil imaginar la ética de la protección como una especie de corolario: si actuar es tan problemático, entonces, al menos en áreas en las que uno ejerce poderes extraordinarios (por ejemplo, los poderes invisibles de la medicina), las acciones solo podrían estar totalmente fuera de duda si estuvieran destinadas a prevenir las acciones aún más dañinas de alguien. La misma lógica se aplicaba también a los poderes más públicos

implicados en la autoridad comunitaria. En mi experiencia, el papel de los ancianos nunca se presentaba como una cuestión de iniciar o incluso coordinar proyectos comunitarios, sino de imponer prohibiciones e intervenir para impedir que los jóvenes realizaran acciones que pudieran romper la solidaridad de la comunidad. Se consideraba que los antepasados actuaban de forma muy similar, imponiendo tabúes o reglas de conducta que siempre se enunciaban en sentido negativo. Esto es algo que adquirirá una gran importancia a medida que desarrolle el argumento; por ahora, basta con decir que significaba que la medicina del amor, que difícilmente podría representarse como una forma de protección, se consideraba algo que se encontraba en los límites de la moralidad.

Sobre la incitación a estados de «locura amorosa»

«El amuleto de amor», escribió un misionero, «le da a quien lo lleva el control sobre los afectos de cualquier persona que desee, y principalmente lo buscan jóvenes desafortunados y de mal aspecto que quieren una esposa, o personajes libertinos que buscan seducir a sus presas» (Haile, 1893: 12-13). Lo que aquí se dice, como en todas las fuentes del siglo XIX, es que eran típicamente hombres quienes hacían uso de los *ody fitia*, aunque algunos añadieron que, en algunas ocasiones, las mujeres podían hacerlo.

Cien años después, cuando yo vivía en la ciudad de Arivonimamo, en el oeste de Imerina, en 1990-1991, la idea predominante era precisamente la contraria. De hecho, varias mujeres me lo explicaron muy bien, sugiriendo que proporcionaba una profunda comprensión de la diferencia entre la psicología masculina y la femenina. Decían que si una chica se siente atraída por un chico, pero descubre que él no tiene ningún interés en ella, su instinto será tratar de hacer que cambie de opinión; si recurre a la medicina, tratará de encontrar algo que haga que la ame tanto como sea posible. Si una chica rechaza a un chico, es mucho más probable que se enfade y busque una medicina que le permita vengarse, por ejemplo, disparándole un rayo o volviéndola loca. Aunque todo el mundo admitía que se sabía que los hombres recurrían a la medicina del amor, esto se consideraba una excepción. Por otra parte, se decía que los hombres solían emplear la *ambalavelona*, una forma de brujería que hacía que su víctima fuera poseída por un

fantasma maligno y, por lo tanto, se volviera loca, contra las mujeres que habían rechazado sus insinuaciones sexuales[144].

Es bueno tener esto en cuenta al examinar los relatos del siglo XIX, porque el *ody fitia* descrito en ellos puede verse como una combinación de los dos: es decir, castigaban a las mujeres volviéndolas locas al mismo tiempo que se decía que evocaban amor y deseo.

La mayor fuente de información sobre la medicina merina del siglo XIX es un libro de un misionero luterano noruego llamado Lars Vig, que vivió en el extremo sur de Imerina entre 1875 y 1902. Era una práctica común que los nuevos conversos entregaran sus *ody* a los misioneros locales, pero Vig parece haberse convertido en un coleccionista entusiasta, interrogando a sus antiguos dueños sobre sus materiales y su forma de uso, y más tarde publicando sus notas. De los 130 amuletos o elementos de amuletos que enumera Vig, veinticuatro se describen como amuletos de amor. Algunos de ellos estaban destinados a fortalecer o interrumpir las relaciones existentes; pero la mayoría, y estos eran los arquetípicos, estaban destinados a despertar la pasión en una mujer[145] que se había mostrado resistente a las insinuaciones del dueño del amuleto.

El escenario implícito parece haber sido más o menos similar al que imaginaban las personas con las que hablé en Arivonimamo: un hombre insinúa, la mujer se hace la «orgullosa» (en otras palabras, no está interesada), él recurre a la medicina. El amuleto Imahaka, por ejemplo,

> ayudó a vencer la resistencia de una mujer «orgullosa» [...]. Se suponía que tenía el poder de volver locas a las mujeres, de provocar la locura amorosa. Esta es la oración que se le hace: «Escucha, oh, Imahaka. Hay una mujer que se hace la orgullosa cuando me insinué a ella: vuélvela

144 Mi información procede principalmente (aunque no exclusivamente) de mujeres, y es de suponer que el material del siglo XIX procedía casi exclusivamente de hombres, lo que puede ser la causa de cierta distorsión. Pero también hablé con decenas de hombres y nunca encontré que su comprensión básica del *ody fitia* fuera significativamente diferente. En todo caso, las mujeres eran más propensas a señalar que los hombres podían, ocasionalmente, emplear esa medicina, aunque solo fuera porque para ellas el hecho era más una cuestión de preocupación práctica inmediata.

145 Dado que todos los relatos que utilizo dan por sentado que la víctima es una mujer, cuando hablo en abstracto me refiero a su uso. Aun así, el lector debe tener en cuenta que Vig indica al menos ocasionalmente que cualquiera de estos amuletos podría ser utilizado por mujeres contra hombres, y cita dos amuletos que se dice que fueron utilizados principalmente por mujeres (Vig, 1969: 94-97).

> loca, demente como un perro rabioso [...]. Haz que su corazón se mueva, burbujee, hierva, de modo que ya no pueda ser retenida por su padre, por su madre, por sus parientes» (Vig, 1969: 30-31).

La mujer se vería obligada así a acostarse con el hechicero. Se decía que este tipo de «locura amorosa» era una característica de casi todos esos hechizos, pero las descripciones a menudo sugieren que no se trata de una persona presa de un frenesí de deseo, sino de una persona simplemente arrancada de su voluntad. A menudo, parece como si el hechicero actuara movido por un deseo vengativo de humillar a la mujer que lo había rechazado. Veamos, por ejemplo, la oración de otro hechizo:

> «...incluso cuando la mujer esté ante los ojos de su hermano[146], o en público, que la vuelvas tan loca que se quite la ropa para correr hacia mí. Aunque los ríos sean profundos y la corriente fuerte, aunque el día sea oscuro y el lugar donde ella viva muy lejano, que se vea obligada a venir. Aunque esté escondida y mil hombres lancen un grito de guerra para retenerla, haz que no puedan hacer nada».
>
> La pobre mujer encantada sería como un perro rabioso, como una cosa loca; «la espuma seguiría saliendo de su boca como un perro rabioso, y como un perro rabioso se lanzaría de un lado a otro, correría y correría sin rumbo ni razón, y todo el tiempo delirando como una loca. Este estado continuaría hasta que llegara al hombre que la había encantado usando el hechizo» (*ibid.*: 87-88).

Si la retenían o la confinaban en su casa, la mujer se veía abrumada por ataques de temblores y falta de aliento; lloraba incontrolablemente; la asolaban fiebres de intensidad palúdica, incapaz de moverse de su cama, pero oyendo la voz de su encantador en el exterior con cada canto de gallo; o bien, podía volverse repentinamente tan increíblemente fuerte que era imposible evitar que corriera hacia él (*ibid.*: 84-97).

El propio Vig tendía a restar importancia a los matices punitivos y sádicos de estas descripciones. Señalando que el hecho de que una mujer fuera demasiado «orgullosa» se consideraba una afrenta a la sociabilidad, sugiere que los rechazados podían presentarse como si actuaran dentro

146 Una escandalosa vulneración del decoro: se suponía que los hermanos y hermanas adultos nunca debían verse desnudos.

de sus derechos[147]. Tal vez así fuera, pero hay pocas razones para pensar que alguien más hubiera tomado en serio esas afirmaciones. En otro lugar, el propio Vig admite que la medicina del amor siempre se consideró muy cercana a la simple brujería vengativa, y cuenta que se decía que la reina Ranavalona I (1828-1861) se sintió tan ofendida por la idea de que los hombres estaban volviendo locas a las mujeres con la medicina del amor que envió emisarios por todo el país para que arrestaran y mataran a todos los practicantes conocidos.

Una perspectiva profesional

La única fuente malgache que tenemos de este período, un relato del arte del adivino conservado en una colección de documentos llamada *Tantara ny Andriana*, es bastante diferente en el tono, mucho menos sensacionalista, aunque esto no es sorprendente, ya que el relato parece haber sido escrito por un *mpisikidy*, un adivino y especialista en las artes de la medicina. En realidad, dice el autor, hay dos tipos muy diferentes de *ody fitia*. Uno es, de hecho, una forma de brujería. Inspirado por el deseo de venganza, vuelve locas a sus víctimas y, a menos que sea tratada por un adivino experto, finalmente las matará. Pero también hay un segundo tipo que no causa locura amorosa, sino que inspira un amor mutuo duradero. Esto lo puede proporcionar el propio adivino: como podría hacerlo, por ejemplo, cuando un muchacho desea casarse con una muchacha en contra de los deseos de sus padres (Callet, 1908: 106-107).

147 «El hombre podía decirle "¿por qué te haces la orgullosa? La costumbre de nuestros antepasados se aplica a todos nosotros"». «Durante la persecución de los cristianos bajo Ranavalona I», añade, «una acusación hecha contra los cristianos era que sus esposas eran castas» (Vig, 1969: 20). Por otro lado, en el tema de las relaciones sexuales, Vig aparentemente estaba dispuesto a creer casi cualquier historia escandalosa que sus feligreses más fanáticos pudieran contarle. Interrumpe las descripciones de los hechizos en dos ocasiones diferentes para contar que, en el pasado, los ancianos se reunían regularmente en las puertas de la aldea para ver a los jóvenes luchar por las mujeres, y las mujeres iban con los que ganaban; agregando que en esa época los hombres tenían miedo incluso de llevar a sus hijas con ellos a los mercados semanales porque «si ella daba preferencia a uno solo, nueve o diez pretendientes rechazados unirían fuerzas y atacarían la casa del padre la noche siguiente» (*ibid.*: 26, 88). Todo esto, añade Vig, evidentemente había desaparecido por completo con la llegada del cristianismo unos veinte o treinta años antes.

Este modelo parece dejar poco espacio para la mayoría de los *ody* que Vig recogía de sus feligreses, de los que aparentemente se creía que solo causaban locura temporal y nunca eran fatales. Pero como adivino y víctima potencial de una de las purgas de Ranavalona, el autor de *Tantara ny Andriana* difícilmente hubiera querido dejar abierta la posibilidad de que el tipo de medicina del amor que él mismo podía proporcionar pudiera dañar a alguien. De ahí su separación del amor y la venganza, que lleva tan lejos que hace imposible decir qué tiene que ver su malvada «medicina del amor» con el amor. Lo que sugiere el material de Vig es que, para la mayoría de las personas, las cosas no estaban tan claras. La mayoría creía que incluso la medicina utilizada para inspirar deseo en los demás podía tener efectos violentos y punitivos en la medida precisa en que los deseos del portador del amuleto se mezclaran con el orgullo herido y el deseo de venganza.

El texto del adivino profundiza en otros detalles que permanecen ambiguos en Vig, por ejemplo, los relativos a los mecanismos psíquicos que se creía que estaban detrás del poder del *ody*. En la Imerina del siglo XIX se decía que cada persona tenía (al menos según los curanderos profesionales) un *ambiroa* o *avelo* (un «doble» o «reflejo»), una especie de alma activa y separable que vagaba en sueños y que, en ocasiones podía vagar para siempre. La pérdida del alma provocaba mareos, un comportamiento errático y confuso y, finalmente, enfermedad y muerte. Una de las formas más comunes que tenían los brujos de matar a sus víctimas era separarlas de sus *ambiroa*, y una de las tareas más comunes de los curanderos de la época era recuperarlas. Se utilizaba una gran variedad de rituales para lograr esto, pero el más común terminaba con el paciente contemplando su propio reflejo en un cuenco de agua, cuenco que luego era golpeado de repente por el curandero, haciendo que el reflejo desapareciera e, idealmente, el alma saltara de nuevo al cuerpo del asustado paciente (Vig, 1969: 92-93)[148]. Según el autor del pasaje del *Tantara* (Callet, 1908: 106; cf. Vig, 1969: 84, 86, 89), el ritual que realizaba un *mpisikidy* para curar a una mujer enamorada por los efectos de la medicina del amor funcionaba exactamente con el mismo principio. Era

148 De hecho, Vig describe esta ceremonia como una cura para una enfermedad conocida como *kasoa*, la única forma de «locura amorosa» cuyos efectos, según él, pueden conducir a una locura permanente. La gente todavía habla de *kasoa*, pero hoy en día se clasifica junto con la *ambalavelona* como una forma de brujería agresiva. Ambas son formas de volver loca a una víctima haciendo que sea poseída por un fantasma maligno.

necesario llamar al espíritu de la mujer de regreso de donde lo había llevado su seductor y, por lo demás, adoptaba exactamente la misma forma. En otras palabras, los síntomas de «locura amorosa» que describe Vig en realidad eran provocados al atraer el alma de la víctima hacia el hombre que obraba el hechizo, causando así que la víctima misma estuviera principalmente en un estado de pérdida del alma (de ahí el mareo y la confusión) y, como resultado, fuera presa de un deseo frenético de unirse con su hechizador. Lo que se buscaba, entonces, era una forma de restaurar la unidad interrumpida de su propio ser[149].

Este mismo adivino proporciona lo más cercano que se puede encontrar a una referencia del siglo XIX a mujeres que utilizan *ody fitia* en una diatriba moral bastante inusual sobre los hombres jóvenes de las tierras altas que abandonan a sus esposas y familias para dedicarse al comercio menor en la costa, tienen amantes locales para que los ayuden con sus negocios y luego finalmente las abandonan. A menudo, dice, estas mujeres de la costa saben cómo colocar el *ody* en sus amantes, lo que solo comenzará a funcionar una vez que los hombres hayan regresado a las tierras altas con sus esposas e hijos. Cuando lo hacen, los efectos son espectaculares. La víctima pierde toda sensibilidad en la mitad inferior de su cuerpo, se vuelve incontinente, es impotente, ensucia el suelo y la cama. Finalmente, muere[150]. Si bien el autor nunca se refiere realmente a estos hechizos como *ody fitia*, se los trata como parte de la misma categoría amplia, y representa a las mujeres actuando exactamente por los mismos motivos de celos, rencor y deseo de venganza. De hecho, se ve en las palabras que pone en boca de los usuarios de la vengativa *ody fitia*, «si no es mío, no será de nadie más» (*tsy ho ahy, tsy*

149 Podría señalar que esta es, de hecho, la premisa utilizada en la magia del amor malaya de aproximadamente el mismo período descrita por Skeat (1900: 566-580), que por esta misma razón también se la consideraba similar a la brujería.

150 Aquí la retórica es particularmente colorida: «*Manara-mody, rao-dia, fehitratra*: son enfermedades que te acompañan cuando llegas aquí a la ciudad. Es por eso que tantos jóvenes mueren al regresar a casa después de viajar. Y es por eso que la gente dice que "la vida es esclava de la riqueza": la gente sabe que la tierra lejana es peligrosa; pero tienen que conseguir lo que otros tienen, aunque la búsqueda de la riqueza tiene que ser difícil. "¡Si mis ocho huesos no están rotos! ¿Un camino que otros han tomado, pero yo no puedo ir? Los hijos de otras personas se han enriquecido todos, ¿quizás soy el hijo de un idiota? ¿Los hijos de otras personas saben cómo hacer algo que yo no sé hacer?". Así que consigue el dinero prestado, y cuando va a comerciar, está hechizado; y cuando regresa, muere; y su esposa e hijos son esclavizados debido a la deuda que debía a la gente de aquí de la ciudad» (Callet, 1908: 106).

ho an'olona) (Callet, 1908: 106,108). Y como en el caso de la *ody fitia*, la retribución adopta la forma más visceral, tangible y humillante.

Equivalentes al *ody fitia* actuales. Reconceptualizando las fronteras de la moral

En el siglo XIX, la medicina del amor se encontraba en los límites de la brujería por la sencilla razón de que se empleaba con más frecuencia cuando el deseo sexual se mezclaba con el deseo de venganza. Incluso cuando el propósito aparente era ganar el afecto de una mujer, era probable que sus efectos tuvieran una fuerte carga de violencia retributiva. Después de todo, en principio no habría muchas razones para sospechar que alguien hubiera usado el *ody fitia*, a menos que alguien (por lo general una mujer joven) comenzara a sufrir síntomas sugestivos. En ese caso, la primera reacción de su familia probablemente sería preguntar si había algún hombre cuyas insinuaciones ella hubiera rechazado recientemente.

Por otra parte, cuando estuve viviendo en Arivonimamo, si una mujer presentaba síntomas similares, se suponía que alguien estaba intentando volverla loca por medio de algún fantasma malévolo[151]. El término *ody fitia* normalmente se limitaba a los amuletos destinados a inspirar amor, ya sea como medio de seducción o como una forma de inspirar una devoción desinteresada en el cónyuge o amante actual. En la práctica, era la devoción indebida lo que principalmente la gente tendía a destacar. Si un hombre se encaprichaba de repente, tal vez a nadie se le ocurriría preguntarse si la medicina del amor tenía algo que ver. Pero si se lo veía servilmente indulgente con su esposa o amante, y, sobre todo, si se podía suponer que ella se estaba enriqueciendo o lo estaba explotando de alguna otra manera, entonces inevitablemente comenzaban a circular rumores del uso del *ody fitia*. Esta era la razón por la que las personas con las que hablaba sobre el tema, tanto hombres como mujeres, señalaban que las motivaciones de las mujeres que

151 Se decía que esta condición, llamada *ambalavelona*, era utilizada por despecho por pretendientes rechazados. Presentaba muchos de los síntomas que Vig describía (la gran fuerza de la mujer, los delirios, los ataques, la acción de quitarse la ropa en público), pero nunca se pensó que inspiraba al amor. Era simplemente un medio de venganza.

usaban este tipo de medicina a menudo tenían menos que ver con el amor que con el deseo de riqueza y poder.

En un pueblo que yo conocía bien, había una mujer de unos cuarenta años que unos ocho o nueve años antes se había casado con un miembro de la comunidad; tanto ella como su marido tenían hijos de matrimonios anteriores. Después de varios años, el hombre (que, según sus vecinos, se había vuelto cada vez más malhumorado y conflictivo) desheredó abruptamente a sus propios hijos de su matrimonio anterior y adoptó a los de ella. Decían que todo lo que su esposa le dice, él lo hace sin cuestionarlo. Esto por sí solo fue evidencia suficiente para obligar a varias mujeres a hacerme prometer que nunca, si visitaba su casa, aceptaría comida o bebida que me ofrecieran. Después de todo, señalaron, ella todavía tenía varias hijas solteras y claramente sabía cómo usar el *ody fitia*.

Un caso aún más dramático había ocurrido unos años antes. Uno de los hombres más ricos del pueblo, un hombre de orígenes muy modestos que había alcanzado la fama casándose con una heredera local, había decidido de repente, a los cincuenta años, divorciarse de su esposa y casarse con una mujer mucho más joven que había conocido mientras estaba de viaje de negocios en la cercana ciudad de Analavory. La mujer empezó a vender sus propiedades (casas, campos, ganado, todo lo que caía en sus manos) en cuanto se mudó con él, mientras él firmaba obedientemente los papeles, negándose a hablar del asunto con otros miembros de su familia. Cuando, al cabo de unos años, no quedó nada que vender, ella lo dejó por un comerciante ambulante de ganado tandroy y finalmente regresó a su antiguo hogar en Analavory. Para entonces, el hombre no tenía nada a su nombre excepto tres vacas. Me dijeron que las vendió de una en una, utilizando el dinero cada vez que vendía una para financiar un viaje a Analavory para rogarle a su esposa que volviera con él. Cada vez que lo hacía, ella lo echaba. La tercera vez, se desplomó exhausto en el camino de regreso a Arivonimamo, tuvo que ser llevado a su aldea y murió allí al día siguiente. Casi todos concluyeron que ella no solo había usado la medicina del amor, sino que finalmente le había colocado algún tipo de hechizo que lo mataría cuando llegara a casa.

Hay otros *ody* que eran definidos como «tipos de *ody fitia*»: los dos más famosos eran *fanainga lavitra* («que acerca») y *tsimihoa-bonga* («que traspasa la montaña»). El primero se utilizaba para convocar a una persona ante el hechicero; me dijeron que una vez que caía bajo sus efectos, dondequiera que estuviera o lo que fuera que estuviera haciendo, caía en trance, lo dejaba todo y viajaba inmediatamente hacia el hechicero por

el medio más rápido posible, sin recuperar la conciencia hasta que llegaba. El *tsimihoa-bonga*, por otro lado, confina a su víctima dentro de un cierto perímetro. Si la víctima intentaba salir caminando de una aldea en la que estaba confinada, de repente se encontraba regresando sin darse cuenta; si era sacada por la fuerza, enfermaba gravemente o incluso moría. Si bien los usuarios arquetípicos de *fanainga lavitra* eran mujeres que intentaban obligar a sus amantes a regresar con ellas, y escuché varios casos de mujeres rurales que supuestamente usaban *tsimihoa-bonga* para evitar que los funcionarios gubernamentales destinados en sus aldeas regresaran con sus esposas, estas formas de medicina a menudo se usaban en contextos que no tenían nada que ver con el «amor»[152].

Como vemos en estos ejemplos, la medicina del amor era típicamente motivo de escándalo. La mayoría consideraba que el *fanainga lavitra* era pura y simple brujería, sin importar el pretexto que se utilizara para su empleo[153]. Pero si bien la posición moral del *ody fitia* no había cambiado mucho desde la época de Vig, los motivos parecen ser completamente diferentes. Nadie siquiera sugirió que el *fanainga lavitra* fuera incorrecto debido al daño que podía causar a sus víctimas, de hecho, a menudo no les causaba ningún daño inmediato. Lo que enfatizaban era que esa medicina hace que sus víctimas pierdan su autonomía, actúen como esclavas, y estén completamente a la voluntad y las órdenes de otro. Y esto es precisamente lo que también enfatizaban sobre las formas más convencionales de *ody fitia*. Una mujer me dijo que «Si un hombre siempre hace lo que su esposa le dice, especialmente si ella lo tiene constantemente trabajando para buscar nuevas formas de obtener dinero, es probable que sepa cómo usar el *ody fitia*».

Tengamos en cuenta que la mayoría de las medicinas malgaches no tienen por qué obligar a sus víctimas a hacer nada. La medicina legítima

152 Otras medicinas a las que se hacía referencia como «tipos de *ody fitia*» incluían *tsy tia mainty* («despreciar» o literalmente «odiar sombríamente»), que hace que surja la enemistad entre amantes o cónyuges, y *manara-mody* («sigue a alguien a casa»), el *ody* utilizado por las mujeres de la costa para matar a sus amantes merina y que aparentemente mató al hombre con tres vacas. La mayoría consideraba que el *manara-mody* era una forma de brujería pura y simple, y algunos negaban que fuese un tipo de *ody fitia*. Sin embargo, en todas las historias sobre su uso que escuché, se usaba junto con otras formas de *ody fitia*.

153 Incluso las mujeres cuyos amantes las abandonaron al enterarse de que estaban embarazadas no admitieron públicamente haber usado *fanainga lavitra* para recuperarlos. Las únicas personas que encontré dispuestas a admitir (silenciosamente) que lo habían usado fue un matrimonio que lo había usado para recuperar a una hija adolescente que se había escapado de casa.

impide que los demás actúen, la brujería los ataca. De hecho, casi todas las formas de medicina que se dice que tienen un efecto directo en el comportamiento de sus víctimas se consideran como tipos de *ody fitia*. Y una o dos excepciones que existen son vistas con la misma sospecha. Un buen ejemplo de ello es el *ody* utilizado para proteger las cosechas de los robos. Ahora bien, este es un propósito que, a primera vista, parecería tan intrínsecamente legítimo como se podría pensar. Casi todos los agricultores de Imerina utilizan algún tipo de medicina para proteger sus cosechas, y la mayoría de los campos están decorados con *kiady*, banderas de tiras de tela y plástico de colores brillantes o postes cubiertos con un haz de paja.

Por lo general, contienen medicinas que, según se dice, protegen contra las aves o los animales, y quizás también para evitar que los ladrones entren en el campo o alertar al propietario si lo hacen. Hay quienes restan importancia a la medicina en los *kiady* en general, diciendo que eran principalmente marcas de propiedad. Casi todos enfatizaron que cualquier medicina que pudieran contener probablemente tendrían efectos muy suaves. La realmente potente, llamada *kalo*, tendía a enterrarse en el suelo en lugar de colocarse alrededor del campo en postes. Algunos *kalo* enfermaban a los ladrones: me dijeron que si alguien comía comida tomada del campo protegido por uno de esos *kalo*, sus pies o estómago se hinchaban hasta el doble de su tamaño normal. Como consecuencia de esto, a menudo morían. Casi todas las personas con las que hablé no consideraban a esta simple brujería como una forma legítima de proteger las cosechas. Una forma más aceptable de *kalo* atrapaba a los intrusos: una vez que accedía al terreno, un posible ladrón se encontraba incapaz de salir hasta que el dueño llegaba para liberarlo. La mayoría de las personas consideraban que esto era inofensivo, pero de ahí a la variedad más notoria de todas, llamada *kalo mampiasa* o «kalo que te hace trabajar», solo había un paso. Un dueño podía dejar una pala o una cesta en su propiedad antes de volver a casa; si alguien entraba en el campo con la intención de llevárselas o llevarse las cosechas, se veía obligado a coger las herramientas y empezar a trabajar allí, cavando las zanjas del dueño o cargando su abono durante el tiempo que le llevara regresar. Eran claramente brujería, casi tan reprensibles como envenenar directamente a las víctimas, y la mayoría de las personas que conocía miraban con bastante recelo a cualquiera de quien se rumoreara que tenía algo que ver con ellas.

Antecedentes: servicio real y esclavitud

He sugerido que estas nuevas inquietudes fueron el resultado de una reevaluación general de los modos de poder y autoridad que siguió a la conquista francesa de Madagascar. Tal vez la forma más fácil de entender lo que sucedió sea seguir el cambio de significado del término *fanompoana*, que suele traducirse como «servicio», y que se utiliza en todo Madagascar para describir las obligaciones de los súbditos hacia sus gobernantes, así como también las obligaciones de los esclavos hacia sus amos. En la antigua Imerina, como en la mayoría de los reinos malgaches, las obligaciones hacia los gobernantes se centraban en ciertas tareas ceremoniales, en particular la construcción y reconstrucción de casas y tumbas reales. Pero, en principio, esas obligaciones eran ilimitadas; y bajo el Gobierno de Merina, que gobernó la mayor parte de Madagascar durante el siglo XIX, se utilizó el *fanompoana* para justificar una serie de obligaciones recién creadas, incluido un programa de trabajo forzado aplicado a gran escala tanto en las provincias como en Imerina. Después de la conquista francesa, las autoridades coloniales continuaron utilizando el trabajo forzado, al que también llamaban como *fanompoana*.

En la mayor parte de Madagascar, el uso del francés no se tomaba muy en serio. Gillian Feeley-Harnik informa que los sakalava del oeste de Madagascar nunca se refirieron al trabajo forzado colonial como *fanompoana*, reservando este término para el trabajo ritual que seguían realizando en las tumbas y viviendas de la realeza. Al seguir llevando a cabo estos rituales bajo el dominio francés, sugiere, en realidad estaban afirmando de manera encubierta cual era la autoridad que consideraban legítima (Feeley-Harnik 1991: 349)[154]. En Imerina, lo que ocurrió fue completamente distinto. Allí, el significado del *fanompoana* ya se había ampliado antes de la llegada de los franceses para incluir la mayoría de las instituciones (Iglesia, escuela y Gobierno) que pronto se convertirían en la base del mandato colonial. Por lo tanto, la mayoría de los merina

154 Algo parecido parece haber ocurrido en la mayor parte de Madagascar durante el período colonial: los cultos *tromba*, en los que los espíritus de los antiguos reyes comenzaron a poseer a los vivos y a exigir una propiciación ritual, llevaron el servicio real incluso a partes de la isla que nunca habían sido gobernadas por reyes. Véase Althabe (1969). También aquí, el *fanompoana* ofrecido a los antiguos reyes se convirtió en un principio mediante el cual la gente podía afirmar su autonomía cultural frente al dominio colonial.

parecen haber aceptado que lo que los franceses les impusieron era, de hecho, una especie de *fanompoana*. Ciertamente, a diferencia de los sakalava de Feeley-Harnik, todavía usan esta palabra para referirse a ello. El resultado fue que el concepto de *fanompoana* en sí mismo quedó completamente mancillado. Llegó a considerarse no como un servicio sino como una servidumbre, como algo equivalente a la esclavitud.

Este cambio de significados tuvo consecuencias profundas, en parte porque el *fanompoana* había proporcionado lo que quizás era el único contexto en el que se consideraba apropiado que los adultos se dieran órdenes directas entre sí. Dentro de las comunidades locales y entre parientes, durante mucho tiempo, la autoridad se había visto sobre todo como una cuestión de imponer tabúes o como una manera de impedir que los demás actuaran, en lugar de decirles lo que tienen que hacer[155]. Es posible que antes del siglo XIX, la distinción entre las dos formas de ejercer la autoridad no fuera muy evidente, pero después de la conquista francesa, una vez que el *fanompoana* quedó inextricablemente atrapado en las nociones de servidumbre y dominación extranjera, comenzó a adquirir un significado político más amplio. La autoridad tradicional y ancestral, lo que he llamado autoridad negativa, se convirtió en la única que la gente aceptaba como plenamente legítima. Se la ha llegado a considerar la forma «malgache» de hacer las cosas, y se la opone explícitamente a las relaciones de mando, que se consideran típicas de los extranjeros y de los franceses.

En otras palabras, mientras que otros malgaches han utilizado relaciones de dominación y control (y estar poseído por un espíritu es estar bajo el control de otro de la forma más absoluta que se pueda imaginar) para definir una especie de esfera «malgache» autónoma para sí mismos, en oposición al colonizador, la identidad «malgache» en Imerina ha llegado a basarse en el rechazo mismo de esas relaciones.

Vale la pena señalar de nuevo que todo esto no era simplemente una ideología, una imagen utópica de una identidad malgache que pudiera contraponerse al régimen francés (o, más tarde, al Gobierno nacional que lo reemplazó). De hecho, para nada se trataba de una ideología formulada conscientemente. Siempre ha permanecido de manera implícita, inmanente a los estándares morales con los que las personas juzgan las

155 He escrito sobre la importancia del tabú en mi artículo sobre el *famadihana* (1995), y con más detalle sobre la autoridad negativa en el capítulo 3 del libro *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (2007).

acciones de los demás, los rasgos de los demás que señalan para criticarlos. Nunca oí a nadie decir «nosotros, los malgaches, no nos damos órdenes» (tal afirmación habría sido obviamente falsa); pero toda la cuestión de dar órdenes claramente se había convertido en un tremendo problema, y esto a su vez ha tenido todo tipo de efectos en las relaciones internas y políticas. Estos fueron los problemas y las ansiedades que tomaron forma en el miedo al *ody fitia*.

Formas de trabajo

Estos problemas y ansiedades también tenían sus raíces en la experiencia histórica de Imerina. El rey Andrianampoinimerina (1789-1810) ya había invocado el principio del *fanompoana* para reclutar a sus súbditos para vastos proyectos de regadío en torno a la capital, pero el reinado de su hijo Radama (1810-1828) marca la verdadera ruptura con las tradiciones anteriores. Después de que el gobernador británico de Mauricio accediera a proporcionarle instructores militares, maestros misioneros y artesanos, Radama utilizó el principio del *fanompoana* como base para reclutar jóvenes para un ejército permanente, proyectos industriales y escuelas misioneras. El ejército le permitió a Radama expandir el Gobierno merina a gran parte de Madagascar y, durante las siguientes décadas, traer a casa un suministro constante de cautivos para ser vendidos como esclavos. La llegada de esclavos, a su vez, transformaría de manera permanente la demografía de Imerina. Los censos de propiedad realizados a principios de la década de 1840 indican que los esclavos ya representaban alrededor del 40 % de la población merina, y la propiedad estaba notablemente extendida[156]. El mayor acceso a mano de obra esclava permitió al Estado, a su vez, exigir cada vez más a la población libre. Desde la época de Radama I, los varones adultos que no servían en el ejército eran organizados en brigadas que se convocaban regularmente para los meses del *fanompoana*. Después de que la reina Ranavalona II se convirtiera al protestantismo en 1869, el alcance del *fanompoana* se amplió aún más para incluir la educación obligatoria en las escuelas misioneras,

156 Aunque la clase de propietarios de esclavos a gran escala siempre fue relativamente pequeña, quizás solo la quinta parte más pobre de los hogares merina no tenía acceso a mano de obra esclava. La mayoría de las cifras que figuran a continuación provienen de documentos conservados en las secciones IIICC y EE de los Archivos Nacionales de Madagascar.

la construcción y asistencia a iglesias locales y una serie de nuevas obligaciones laborales. La mayoría de ellas parecen haber sido ampliamente rechazadas, aunque gran parte de los merina seguían aceptando el principio subyacente del servicio personal al soberano.

El efecto inmediato en la vida cotidiana fue, sin duda, un enorme aumento del alcance de las relaciones caracterizadas por la entrega y recepción directa de órdenes. Es importante recordar que el Gobierno merina del siglo XIX era esencialmente un Gobierno militar. Casi todos los funcionarios importantes, incluso en la administración civil, tenían rango militar, y las brigadas civiles *fanompoana* estaban organizadas exactamente de la misma manera que las unidades militares. Incluso las escuelas (la educación primaria se hizo obligatoria a finales de la década de 1870) actuaban principalmente como centros de reclutamiento para el ejército. Desde el comienzo, hay evidencia de que estos principios de organización y conducta se consideraban profundamente ajenos a los que se aplicaban en los asuntos cotidianos, donde la autoridad todavía era vista principalmente como una manera de prevenir acciones dañinas. El idioma malgache ni siquiera tenía una palabra para «orden» o «mando», y el término acuñado, *baiko*, tenía el significado adicional de «lengua extranjera».

Pero, incluso dentro de los hogares, esta era una época en la que la interacción cotidiana entre amos y esclavos era cada vez más frecuente.

En los primeros años, la población esclava estaba compuesta mayoritariamente por mujeres y niños, que generalmente estaban bajo la autoridad directa de sus amos. Pero a medida que el flujo de esclavos hacia Imerina disminuyó en la década de 1850 y la proporción de esclavos nacidos con esa condición aumentó, también lo hizo la proporción de varones adultos. Al parecer, a los amos les resultó extremadamente difícil mantener a los hombres adultos bajo un control sistemático. Si bien el asunto necesita mucha más investigación, al parecer la mayoría de los esclavos varones y una proporción sustancial de las mujeres esclavas fueron ganando su autonomía, convirtiéndose en un estrato flotante de artesanos itinerantes, porteadores, trabajadores y pequeños comerciantes, y solo de manera ocasional bajo las órdenes de sus amos[157].

157 Los dueños solían aceptar una parte de sus ganancias y esperaban su presencia en ciertos momentos críticos, como la cosecha, cuando había una demanda especial de mano de obra. Pero a menudo era difícil hacer cumplir incluso estos requisitos, y algunos amos parecen haber sido obligados a pagar salarios a sus propios esclavos. La situación se complicó aún más por el hecho de que, a finales de siglo, la herencia fraccionable había asegurado que muchos esclavos, tal vez la mayoría,

Además, parece que los esclavos eran casi las únicas personas dispuestas a trabajar como trabajadores asalariados. Por ejemplo, en la década de 1880, cuando los abolicionistas de Inglaterra se escandalizaron al descubrir que los misioneros protestantes eran regularmente transportados por esclavos y empleaban esclavos como sirvientes domésticos, los misioneros insistieron en que, a pesar de sus mejores esfuerzos, les había resultado imposible encontrar a alguien más dispuesto a trabajar por un salario[158].

En 1895, una fuerza expedicionaria francesa tomó la capital de Merina, Antananarivo. En menos de un año, los nuevos gobernantes de Madagascar emitieron una serie de edictos que abolían prácticamente todas las instituciones que habían sido la base del Estado de Merina: la monarquía, los privilegios aristocráticos y, por último y más dramáticamente, la propia institución de la esclavitud. De hecho, el *fanompoana* era la única institución importante que quedaba en pie. En todo caso, es probable que el trabajo forzado se haya intensificado durante los primeros años del Gobierno colonial, con el reclutamiento masivo de hombres para proyectos como la construcción de carreteras y puentes. Por supuesto, bajo el régimen colonial, las obligaciones laborales se aplicaban por igual a todos los habitantes de Imerina, independientemente de su estatus anterior. El hecho de que amos y esclavos tuvieran que trabajar codo a codo bajo supervisión extranjera debe haber causado una enorme huella como una expresión tangible de su nueva igualdad frente a la subyugación común a los franceses[159]. En teoría, el *fanompoana* solo se mantuvo durante unos pocos años. En realidad, el trabajo forzoso continuó de una forma u otra hasta finales de los años cuarenta, mantenido mediante una serie de leyes y subterfugios legales en constante cambio. Y, como a los colonos les resultaba extremadamente difícil encontrar a alguien dispuesto a firmar contratos de trabajo, se promulgaron leyes adicionales que eximían del trabajo forzoso a quienes tenían esos contratos. Esto permitía a los empleadores fijar prácticamente las condiciones que quisieran y hacía que el trabajo asalariado pareciera,

---

tuvieran varios amos diferentes. Para algunos relatos de la época, véase Sewell (1876), Cousins (1896), Piolet (1896).

158 Véase el debate en el *Anti-Slavery Reporter* de febrero-marzo de 1883.

159 La transformación afectó tanto a las mujeres como a los hombres. Algunos observadores señalan que muchas mujeres ricas tuvieron que aprender a realizar trabajos manuales por primera vez después de la liberación de sus esclavos (Pearse, 1899: 263-264).

desde el punto de vista malgache, una mera extensión del trabajo forzoso, cosa que en realidad era (Fremigacci, 1975, 1978; Raison, 1984: 180-184).

Durante la primera generación del régimen colonial, la antigua élite ruralen su mayor parte abandonó el campo y se dedicó a la administración, el comercio o las profesiones liberales, dejando sus arrozales para que los antiguos esclavos los cultivaran mediante contratos de aparcería. Los que se quedaron cayeron rápidamente en una pobreza bastante uniforme. La herencia fraccionada y la migración constante a nuevas tierras tal vez impidieron que volvieran a surgir disparidades extremas en la distribución de la riqueza, pero el aumento constante de la población también hizo que la mayoría de las familias no tuviera acceso a suficientes terrenos para mantenerse. Este proceso no hizo más que intensificarse con la independencia, cuando casi todos los habitantes de Imerina se vieron obligados a combinar la agricultura con la artesanía, el pequeño comercio, el trabajo asalariado o alguna combinación de las tres formas.

El trabajo asalariado es, con diferencia, la alternativa menos popular. La mayoría de los descendientes de los pueblos libres solo recurren al trabajo agrícola jornalero cuando no les queda absolutamente ninguna alternativa, e incluso en ese caso prefieren trabajar para sus familiares de forma temporal. En el campo y en las pequeñas ciudades donde vive la gran mayoría de los merina, prácticamente no existen las relaciones de trabajo asalariado a largo plazo entre adultos. Incluso en la ciudad son raras, fuera del muy limitado sector formal, que consiste principalmente en trabajos para el Gobierno y otras instituciones coloniales. El único estrato de la población que no comparte esta aversión al trabajo asalariado está compuesto por los descendientes de esclavos, que siguen siendo un tercio de la población y aún son considerados una casta aparte, y que, por lo general, no se casan con los descendientes de antiguos propietarios de esclavos. Con poco acceso a tierra u otros recursos, se dedican principalmente a las mismas ocupaciones que a finales del siglo XIX. Siguen siendo las únicas personas que por lo general están dispuestas a trabajar por un salario.

Fanompoana como esclavitud

Dos años después de la emancipación de 1896, un funcionario colonial escribió que

> ante la pregunta sobre este acontecimiento, una mujer de la más alta casta de la nobleza, rica, propietaria de numerosos esclavos, respondió con melancolía: «¿Qué importa que nuestros esclavos hayan sido liberados? ¿No se han convertido todos los malgaches, empezando por la reina, en esclavos de los franceses?» (Carol, 1898: 38-39)

Si bien se trata de una mera figura retórica, ha demostrado ser una expresión notablemente duradera. Incluso cuando hablaba con personas muy instruidas, a menudo escuchaba comentarios como «los franceses, como usted sabe, trataban a sus esclavos mucho mejor que los británicos», refiriéndose con esto a las políticas de dominio colonial. Las discusiones sobre la esclavitud facilmente se convertían en discusiones sobre el colonialismo y viceversa. De hecho, casi todas las relaciones políticas, incluidas las que se identificaban con el propio reino merina, parecen haber sido reevaluadas y en gran parte reconfiguradas en el imaginario popular a través de la asimilación con la esclavitud. En el malgache moderno, el significado de la palabra *fanompoana* se acerca más al término «servidumbre» que a «servicio»; implica trabajo realizado bajo amenaza de coerción y se utiliza con mayor frecuencia como un eufemismo de esclavitud[160]. Había muchos eufemismos de ese tipo. Uno de los más llamativos era el de «soldado». Me llevó un tiempo darme cuenta de que, cuando alguien que narraba tradiciones orales se refería a los «soldados» de un señor, por lo general se estaba refiriendo a sus esclavos. De hecho, los términos «soldado» y «esclavo» se utilizaban a menudo indistintamente, una identificación sorprendente, ya que en el siglo XIX los esclavos habrían sido las últimas personas a las que se les permitía llevar armas. La conexión parecía ser simplemente que en ambos casos eran personas que obedecían órdenes. En la tradición oral, las relaciones históricas de mando siempre tendían a ser tratadas como otras tantas relaciones de la esclavitud y, por lo tanto, como esencialmente injustas.

Si la esclavitud tuvo la importancia que tuvo a la hora de establecer la medida de todas las demás relaciones, no significa que fuera por eso

160 No recuerdo haber oído jamás, durante todo el tiempo que estuve en Imerina, que se utilizara el término con otra connotación que no fuera negativa. Aparte de su significado político, la única otra frase en la que lo oí fue en la expresión *fanompoana sampy* («adoradores de ídolos»), adoptada por los misioneros para traducir el término «paganismo». La expresión solo se utiliza como término insultante; nadie, por superficial que sea su cristianismo, se la aplicaría jamás a sí mismo.

un tema del que a nadie le gustara hablar. Era más bien el tipo de asunto del que nadie quería hablar cuando hablaban del pasado, pero todo el mundo parecía acabar hablando de ello igualmente, aunque fuera en voz baja y con un lenguaje eufemístico. Era como si la presencia continua de una población de exesclavos, viviendo en estrecha proximidad, aunque a menudo incómoda, con los descendientes de sus antiguos amos, hubiera hecho que todo el asunto fuera tan preocupante que había que ocultarlo continuamente, hasta que, al final, empezó a verse como la realidad oculta detrás de todo[161].

Esta actitud era, casi con toda seguridad, el legado de los primeros años de la ocupación colonial. Cuando los franceses aparecieron en escena, el significado de *fanompoana* ya se había ampliado para incluir obligaciones de pagar impuestos, realizar el servicio militar, asistir a escuelas estatales e incluso a iglesias, todas las instituciones que pronto se convertirían en los baluartes del Estado colonial. La organización de estas instituciones ya se consideraba esencialmente militar, basada en relaciones en las que algunos daban órdenes y se esperaba que otros obedecieran sin rechistar y, por lo tanto, se encontraban a cierta distancia de la vida cotidiana. Después de la conquista francesa, esta distancia se convirtió en un abismo. Los libros de frases coloniales, por ejemplo, dejan la impresión de que los funcionarios y colonos franceses apenas hablaban a sus súbditos en un modo que no fuera imperativo. En el malgache literario, el francés todavía se conoce como *ny teny baiko*, «el idioma de mando». También nos viene a la mente el proverbio *aza manao vazaha fito antrano*, una versión malgache de «muchos cocineros estropean el caldo» que literalmente significa «no actúes como siete franceses en la misma casa»; la idea es que, si esto sucediera, todos se quedarían sentados dando órdenes a los demás y no se haría nada. Al mismo tiempo, en las pequeñas ciudades y pueblos rurales donde vivía la mayor parte de la población, la gente parece haberse vuelto cada vez más reacia a usar formas imperativas. Cuando Elinor Ochs llevó a cabo

161 Debo señalar que esto era mucho menos cierto en el caso de la élite urbana instruida que en el de la población rural, blanca o negra. Los miembros de la primera clase solían hablar con bastante naturalidad de los «esclavos de sus antepasados» (*andevon-drazana*), pues consideraban claramente que su existencia era una muestra de su antigua gloria. La gente rural, por otra parte, cuando hablaba del asunto abiertamente, solía dejar en claro que lo veía como una prueba de las fechorías de sus antepasados. Muchas personas que afirmaban ser de ascendencia noble me confiaron que creían que su propia pobreza actual era un juicio a sus antepasados por haber tenido a otros malgaches como esclavos (Graeber, 2007).

un estudio sociolingüístico en un pueblo merina a fines de la década de 1960, sus informantes insistieron en que dar órdenes directas a otra persona no era una forma «malgache» de comportarse, contrastándolo explícitamente con las costumbres de la ciudad y de los franceses (Ochs, 1974: 131-134; 1975).

Debo señalar aquí que, si bien he seguido el uso convencional y he llamado a estas personas merina, nunca escuché a nadie allí referirse espontáneamente a sí mismo como tal. Siempre hablaban de sí mismos como «malgaches», así como hablaban de costumbres malgaches, creencias malgaches y formas de conocimiento malgaches, en contraposición con todo lo que consideraban extranjero, europeo o francés. Después de la conquista francesa, entonces, todas estas instituciones (trabajo forzado, trabajo asalariado, ejército, escuelas) comenzaron a ser vistas como tantas otras muestras de dominación extranjera, análogas a la esclavitud, y la identidad de las personas como malgaches pasó a definirse en gran parte en oposición a estas. Uno de los motivos por el cual recordar constantemente la esclavitud en la vida cotidiana se volvió tan embarazoso fue dejar en claro que los merina habían tratado a sus compatriotas malgaches de la misma manera que los extranjeros los trataban ahora. Se había convertido en una aguda contradicción dentro de su sentido de identidad nacional.

Esta identidad política arraigó en la vida cotidiana y en los criterios de juicio moral. La renuencia a dar órdenes a los demás de manera abierta forma parte de una aversión generalizada a cualquier relación en la que se considere que una de las partes dirige las acciones de la otra. Creo que esta aversión es la verdadera explicación de la renuencia a participar en el trabajo asalariado. Hoy en día, la mayoría de las personas de los entornos rurales se ofrecen ocasionalmente como jornaleros, pero cuando lo hacen, trabajan en equipos que funcionan de manera autónoma. A menudo me encontraba observando a trabajadores contratados para replantar o cosechar los arrozales de otros discutiendo animadamente cuál era la mejor manera de proceder, mientras su empleador observaba en silencio a unos metros de distancia, sin atreverse a decirles cómo realizar su trabajo. Incluso los padres evitaban dar órdenes abiertamente a sus hijos adultos. De hecho, de todos los habitantes de una comunidad rural, los hombres mayores, sus principales figuras de autoridad, eran también los que menos probabilidades tenían de ser vistos en público dando órdenes. Su papel esencial consistía en impedir cualquier acción que pudiera perturbar la

solidaridad: disolver peleas o «amonestar» a los jóvenes cuando sus proyectos individualistas parecían susceptibles de llevar al conflicto.

Tal vez, si uno hubiera ido a un pueblo merina hace doscientos años, las cosas no habrían sido muy diferentes. Pero una vez que el principio de *fanompoana* comenzó a identificarse con la dominación extranjera, esta clase de autoridad negativa se convirtió en la única que la gente consideraba totalmente legítima. Ser malgache pasó a significar rechazar siempre que fuera posible enredarse en relaciones de mando.

Está claro que Madagascar ya no es una colonia francesa, pero para nada han desaparecido estas interpretaciones. La población rural (e, igualmente, la mayor parte de los pobres urbanos) todavía tienden a considerar que el Gobierno y la clase gobernante se encuentran a cierta distancia de la vida «malgache». Como era de esperar, la élite urbana instruida, que vive su vida en un contexto de empleo regular, tiene una actitud mucho más receptiva hacia las relaciones de mando[162]. Sin embargo, incluso en el campo, las relaciones de mando no han desaparecido en absoluto. Siguen existiendo, aunque a menudo en formas bastante indirectas, en diversos aspectos de la vida cotidiana. Los maestros y los burócratas han adoptado un estilo más consensual, más «malgache», desde la independencia, pero las escuelas y las oficinas son básicamente las mismas. Los malgaches se contratan entre sí, aunque rara vez por mucho tiempo; los ancianos dirigen las acciones de otras personas, aunque por lo general de manera indirecta o bajo un barniz consensual. Al igual que sucede con los recuerdos de la esclavitud, las relaciones de mando en la vida cotidiana tienden a suprimirse y ocultarse y, como tal, se convierten en cuestiones sociales mucho más importantes de lo que, por el contrario, serían.

162 Curiosamente, lo mismo ocurre con los descendientes de sus antiguos esclavos, a quienes también se consideraba más leales al régimen colonial y más dispuestos que otros merina, no solo a trabajar asalariadamente, sino también a participar en las instituciones organizadas jerárquicamente con las que se identificaban. Por ejemplo, las «personas negras» servían en cantidades desproporcionadas en el ejército y la policía, y gran parte se convertían al catolicismo. También es significativo que eran mucho más receptivos que otros merina al uso del *kalo*, e incluso de ciertas variedades de *ody fitia*.

Brujas que salen de noche

Desde aquí, es fácil ver cómo encajan las piezas. Si bien en Imerina existía desde hacía mucho tiempo algo parecido a una ética de autoridad negativa, durante el siglo XX llegó a enmarcarse explícitamente como la verdadera ética «malgache» y a oponerse a las relaciones de mando, que se concebían cada vez más como intrínsecamente extranjeras, militares, opresivas e injustas. Sin embargo, esa posición estaba llena de evidentes contradicciones. Para empezar, todo el mundo era perfectamente consciente de que los malgaches solían tratarse así: una vez hubo reyes y esclavos, y ambos todavía tenían descendientes cuyas ocupaciones típicas no eran muy diferentes de las de sus antepasados. Hay una razón por la que todas las lenguas tienen formas imperativas, por lo tanto, es absurdo imaginar una sociedad en la que nadie le dijera a nadie lo que tiene que hacer.

No solo era prácticamente imposible el ideal de la autoridad negativa, sino que también creaba un mundo social plagado de intenciones ocultas, en el que todos (sobre todo los ancianos) trataban de influir en los demás para que hicieran cosas sin poder reconocer plenamente que lo estaban haciendo. Fue en este entorno social donde la gente de las ciudades y pueblos de Imerina empezó a inquietarse cada vez más por la perspectiva de que las mujeres esclavizaran a los hombres mediante la medicina; por la idea de personas capturadas por *fanainga lavitra*, obligadas a viajar hasta donde las habían invocado y ladrones obligados a pasar la noche cargando cestas de estiércol para sus víctimas. No todos estos peligros se identificaban con las mujeres, pero muchos sí. Tal vez el cambio más dramático, de hecho, tuvo que ver con la imagen de las brujas, que durante el período colonial se entrelazó cada vez más con las ideas en torno al *ody fitia*.

Debo aclarar aquí que el término *mpamosavy*, que he traducido como «bruja» o «hechicera», siempre ha tenido dos significados un tanto diferentes. Por un lado, puede referirse a cualquier persona (arquetípicamente hombres) que, impulsados por la envidia, el rencor y el resentimiento, intenta dañar a otras personas por medio de la medicina. Pero también existen las «brujas que salen de noche», criaturas de absoluta depravación que rondan los alrededores de los pueblos merina después del anochecer. Eran la imagen máxima del mal moral. Incluso en el siglo XIX, también se las consideraba predominantemente mujeres:

> Ningún pueblo está libre de supuestas brujas, de las que se dice que salen a pasear a medianoche a visitar las tumbas, sobre las que bailan y vilipendian a los muertos. Se dice que son principalmente mujeres mayores de aspecto siniestro, acompañadas por mujeres jóvenes de mal carácter, con ocasionales compañeros masculinos [...]. En plena noche llaman a las puertas de los vecinos a los que quieren hacer daño, y si hay alguien enfermo, aúllan de forma lúgubre alrededor de la casa (Haile, 1893: 11)[163].

Se decía que las brujas se reunían para planificar y llevar a cabo sus actos de hechicería más elaborados o para aterrorizar a quienes velaban a los muertos, acompañadas de gatos salvajes y búhos. Iban desnudas, con la ropa envuelta en la cabeza y las puntas de los dedos untadas con veneno. Tenían una fuerza tremenda y sobrenatural, podían cubrir grandes distancias de manera casi inmediata, lanzarse por fosos o ventanas y aterrizar ilesas.

En cuanto a cómo estas mujeres se convirtieron en brujas, solo una fuente (de nuevo, Vig) sugiere una explicación. «Según las ideas malgaches, quien se presta a la adoración de un amuleto se siente irresistiblemente atraído a realizar cualquiera que sea la tarea que sugiera ese amuleto». El lector recordará que el poder del *ody* se consideraba procedente de un espíritu invisible, que le otorgaba una conciencia y una agencia propias. Las brujas, entonces, eran personas dominadas por su propia medicina maligna, personas que eran impulsadas por el rencor y el resentimiento a dañar a los demás hasta que finalmente el poder de su *ody* las impulsaba a unirse con otras de la misma clase y a obrar el mal por el mal mismo. De hecho, la mayoría de las descripciones de brujas del siglo XIX se centran en las elaboradas ceremonias que las bandas de brujas realizaban por la noche, incluyendo la simulación de elaborados funerales, para hacer que las nuevas víctimas se consumieran y murieran.

Muchos de estos detalles siguen apareciendo en las descripciones de las brujas merinas de la actualidad. Por ejemplo, las brujas siguen bailando sobre las tumbas y siguen teniendo los mismos poderes físicos extraordinarios. Pero el énfasis en la brujería maliciosa, los funerales simulados y cosas por el estilo ha quedado muy relegado a un segundo

163 Otras fuentes sobre las brujas del siglo XIX incluyen a James Sibree (1880: 202), Bessie Graham (1883: 62-63) y, nuevamente, Vig (1969: 112-124).

plano. En cambio, casi todo el mundo me ha insistido en que, si las mujeres acababan rondando por las afueras de los pueblos por la noche, no era por el abuso de medicinas maliciosas, sino por el abuso del *ody fitia*.

La forma en que comúnmente se expresaba era la siguiente: si una mujer usa demasiada medicina del amor o recibe una medicina del amor que es «demasiado poderosa», al final puede verse abrumada por el poder de su propia medicina[164]. Cuando cae la noche, el espíritu del *ody* toma posesión de su dueño de la misma manera que un fantasma maligno posee a una víctima de la *ambalavelona*, o el alma de un antiguo rey posee a un médium. Estas brujas ya no tienen control de sus propias acciones, y según algunos relatos, ni siquiera son conscientes de ellas. «Llevadas» por el poder de su *ody*, se quitan la ropa y abandonan sus casas para buscar otras brujas con las que reunirse y hacer el mal[165]. Las mujeres solían insistir en que la bruja típica era una mujer mayor, pero sospecho que esto refleja principalmente el hecho de que las mujeres mayores, en particular las que encabezaban el hogar o eran independientes, eran las que tenían más probabilidades de ser sospechosas de «salir de noche», según sus vecinos. Casi todas las personas con las que hablé que afirmaban haber tenido encuentros con brujas, eran hombres, y siempre parecían tener en mente una imagen más sexualizada de una mujer más joven.

En cuanto a lo que le sucede a un hombre que tiene la mala suerte de encontrarse con una bruja por la noche, los relatos eran bastante unánimes. Si ves a la bruja antes de que ella te vea, entonces, en términos generales, puedes escapar. Pero si ella te ve primero, inmediatamente hará uso de su *ody* y de repente te encontrarás con que eres incapaz de moverte, o incluso de gritar. Una vez capturada, la víctima indefensa

164 «Así pues, los bandidos y ladrones que se presentan ante mí para ser catequizados desechan sus encantos, persuadidos de que estos les conducirán de nuevo a sus carreras de bandidos sin que puedan resistirse» (Vig, 1969: 123-24).

165 *Tsy mahazaka an'ilay herin'ilay fanafody*. Lamentablemente, hay muy poca literatura sobre brujería del período colonial en sí. La única excepción que conozco es el artículo «The Witches of Madagascar» (1947) de Mary Danielli. La información de Danielli proviene exactamente del medio entre mis dos períodos, y ofrece lo que parece una síntesis única entre los dos conjuntos de ideas: hay *ody fitia* que simplemente provocan amor y devoción, le dijeron los informantes de Danielli, y estas mujeres no se convierten en brujas; pero algunas medicinas del amor tienen efectos punitivos, enloquecen a sus víctimas o las enferman violentamente, y son las mujeres que adquieren este tipo de medicina las que terminan siendo poseídas y «saliendo de noche». Este parece ser un momento de transición. Nunca escuché a nadie decir nada parecido en 1989-1991.

puede ser atormentada por la bruja, o más probablemente por un grupo de brujas, de varias maneras (por lo general vagamente especificadas). Pero por lo que las brujas son realmente famosas es por montar a los hombres como caballos. (Esto siempre es algo que las mujeres hacen a los hombres, la gente se reiría si tan solo sugiriera otras posibilidades). Montan a sus víctimas en sus lomos y las conducen hasta el amanecer, les hacen comer tierra o humillarse de maneras demasiado horribles como para mencionarlas, y finalmente las abandonan, sucias y exhaustas, en la puerta de su casa antes del amanecer. A menudo, la víctima se despierta con lejanos recuerdos de su calvario; a veces permanece mudo durante los días siguientes y no puede hablar de ello. En casos extremos, nunca recupera su fuerza y muere.

En el siglo pasado, la brujería era la imagen de una pesadilla de la malevolencia humana llevada a sus límites más extremos. En el siglo XX se ha convertido en una extensión de la medicina del amor. Y si las historias sobre la medicina del amor que se cuentan hoy en día reflejan una sospecha profunda de cualquier tipo de relación en la que una persona obtiene el control total de las acciones de otra, la imagen de una mujer «controlada» por su medicina, montada en un hombre «controlado por» ella, de un hombre poseído por una mujer que está poseída por un amuleto, es la imagen de un control despojado de toda razón o incluso de cualquier agencia. Después de todo, un *ody* no tiene identidad más allá de su propósito, de modo que el *ody* de una bruja es en realidad una pura abstracción, nada más que el mero deseo de dominar a los demás. Las historias sobre mujeres que intentan conquistar a hombres a través de la medicina, pero que terminan montándolos por la noche, son fantasías sobre el principio de control que rompe todos los límites posibles. Historias que, sin embargo, a través de una elaborada serie de reversiones y desplazamientos, terminan en un lugar bastante similar al de aquellas historias sobre el *ody fitia* del siglo XIX: en una imagen altamente sexualizada de degradación y crueldad.

Pero entonces, ¿por qué mujeres?

¿Por qué, en definitiva, se considera que en particular son las mujeres las que encarnan el aterrador poder de mando, un poder que, después de todo, se encuentra principalmente en imágenes de señores esclavistas y funcionarios coloniales franceses? Es una pregunta sutil y, sin duda,

hay muchas razones, pero hay una que es evidente: las mujeres merinas tienden a utilizar la forma imperativa mucho más que los hombres.

Ochs hace hincapié en este aspecto en su análisis de los patrones de habla. Decía que evitar dar órdenes a los demás en público formaba parte de un sentimiento más amplio de que nunca se debía poner a los demás en una situación que pudiera resultar públicamente embarazosa. Pero se esperaba que en particular los hombres, y sobre todo los hombres mayores en puestos de autoridad, se comportaran de esta manera. Se suponía que los hombres eran por naturaleza más discretos, tímidos y menos competitivos que las mujeres, cuyo comportamiento, incluso en público, era más asertivo y directo. Esto era aún más cierto en el hogar, donde las mujeres estaban muy al mando. Especialmente las mujeres mayores, pasan gran parte de su tiempo dando órdenes y coordinando tareas, enviando con indiferencia a los hermanos y a los niños a hacer recados. En raras ocasiones vi a un hombre dando una orden directa a una mujer, pero sí vi a menudo a mujeres que utilizaban la forma imperativa cuando hablaban con hombres. Como había leído la obra de Ochs antes de llegar a Madagascar, me sorprendió bastante descubrir con qué frecuencia se utilizaba la forma imperativa en esos contextos. Cuando pregunté a las mujeres por qué los hombres eran mucho más reservados en público y las mujeres tan directas, casi todas respondían que las mujeres eran responsables de llevar la casa y tenían que ser asertivas para hacerlo.

Pero, como señaló Maurice Bloch, es precisamente a través de posturas tan suaves que los hombres mayores afirman su autoridad: se considera que al actuar de esta manera encarnan en su propio comportamiento la solidaridad y la unidad moral de la comunidad en su conjunto[166]. Las mujeres, con sus modales más directos hacia los demás son más propensas a hacer demandas directas en los foros públicos, a proponer esquemas de acción, pero no a dar órdenes, lo que hace que no se las vea como verdaderas figuras de autoridad. Hay pocas barreras formales para que las mujeres se conviertan en ancianas, pero de hecho solo lo hacen en raras ocasiones. Esto no se debe solo a los tipos de acción, sino también a que son precisamente esas mujeres las candidatas más obvias para un papel político independiente, especialmente las venerables mujeres

166 Maurice Bloch (1982; 1986). Además del trabajo de Elinor Ochs, Pier Larson (1995) ha aportado importantes conocimientos sobre las diferencias en el habla masculina y femenina.

cabeza de familia numerosa u otras mujeres mayores e independientes, las que tienen más probabilidades de ser acusadas de «conocer el *ody fitia*» o incluso de «salir de noche», lo que empaña bastante la imagen de cualquiera como para garantizar que alguna vez puedan ser tomadas en serio como figuras públicas. Para la mayoría de las mujeres, la única manera segura de alcanzar una posición de influencia pública es de forma indirecta, ya sea como esposa, madre o hija de algún hombre importante. El resultado final, por supuesto, es que las mujeres merina (como cualquier grupo con poco o ningún acceso a los mecanismos formales del poder) tienden a adquirir una reputación de manipuladoras, lo que, a su vez, termina reforzando la impresión de que tienen más probabilidades que los hombres de tener acceso a poderes misteriosos para influir en otros a través de medios invisibles.

Nos quedamos con una imagen de tres niveles sociales, cada uno con su propia figura arquetípica de autoridad. En el nivel del hogar, era la mujer que daba órdenes y supervisaba directamente las tareas domésticas; en el nivel comunal, más estrechamente identificado con la tradición «malgache», el anciano apacible y modesto, dispuesto a intervenir para disolver disputas e imponer restricciones, pero que por lo demás era una encarnación pasiva de la solidaridad; en el nivel del Estado en general, toda una plétora de imágenes (el funcionario colonial que ladraba órdenes, el oficial militar o el gendarme, o el antiguo rey con su séquito de «soldados»), figuras que en todos los casos operaban dentro de jerarquías formales de mando. Al menos esto hace que sea más fácil entender el matiz político que siempre parecía adoptar el discurso sobre el *ody fitia*. De hecho, se decía a menudo que una mujer que utilizaba la medicina del amor «gobernaba» a su marido (la misma palabra que se utilizaba para los reyes o los Gobiernos) o incluso que lo «esclavizaba»[167]. Incluso en sus formas más fantásticas, en las que se desprendía de todo propósito humano y se convertía en una pura fuerza de dominación que convertía a sus poseedoras en brujas que cabalgaban por la noche, seguía siendo básicamente una imagen política, de un cierto tipo de poder destilado a su forma más pura, y al ser también una imagen del mal absoluto, tal vez la declaración más dramática del *ethos* de la autoridad negativa. Era como si en el momento en que una mujer estaba en posición

167 *Manjaka* («gobernar», nominalizado como *fanjakana*, «gobierno») es de hecho el equivalente de *manompo* («servir», nominalizado como *fanompoana*). «Esclavizar» es *manandevo*.

de ejercer algún tipo de autoridad real, o incluso de influencia a nivel comunitario, existía la posibilidad de que se la acusara de recurrir en secreto a poderes arcanos para ejercer una versión oscura del mismo tipo de autoridad extranjera en contra de la cual se definía la esfera comunitaria.

Por supuesto, todo esto es algo así como una abstracción, la realidad política es mucho más complicada. Por un lado, son las mujeres en su inmensa mayoría las que cuentan estas historias. Esto parece convertir a las narradoras en los principales agentes de su propia represión política, pero como las mujeres controlan por esos medios gran parte del discurso moral sobre los asuntos públicos, también es una de las principales formas en que las mujeres ejercen influencia política. Aunque aquí apenas hay espacio para adentrarnos en las sutilezas de la práctica, podría resultar útil acabar con un ejemplo. Una amiga mía de Arivonimamo me dijo que cuando tenía ocho o nueve años, su padre, entonces un profesor rico y respetado, se obsesionó con otra mujer. Al poco tiempo, se había mudado a vivir con ella y empezó a gastar todos sus ahorros para colmarla de regalos, y cuando su esposa y a sus numerosos hijos pequeños venían a pedir ayuda, siempre se iban con las manos vacías. Me contó que lo que recuerda especialmente de esos viajes, era que, a la hora de la cena, la mujer le echaba abiertamente trocitos de madera en la comida. Sin duda, la psicología era compleja, pero al menos, al hacerlo, a ojos de su familia proporcionaba una coartada preparada para justificar su comportamiento.

Aquello no funcionó del todo. Al cabo de uno o dos años, volvió con su familia, pero su hija apenas le ha dirigido la palabra desde entonces.

Conclusiones

Al principio de este ensayo sugerí que las fantasías en torno al *ody fitia* siempre han sido fantasías sobre el poder. Las historias sobre la medicina eran quizás lo más cercano que había a un lenguaje abstracto en el que se podía definir la naturaleza misma del poder. En ambos períodos, las imágenes del poder en estado puro eran casi siempre imágenes de mujeres: si es así como se puede interpretar la imagen del siglo XIX de la mujer investida de una fuerza repentina y abrumadora, que se desprende de los brazos de su familia (de su esfuerzo totalmente vano, podríamos decir, de ejercer una autoridad negativa), o de las brujas nocturnas, con su velocidad y fuerza física asombrosas. Estas historias no

eran solo un medio a través del cual la gente podía pensar sobre la naturaleza del poder, sino que más bien se trataba de un medio a través del cual poder discutir sobre sus derechos y sus equivocaciones. Fue a través de interminables discusiones sobre poderes ocultos y motivos ocultos (sobre la envidia, el deseo sexual, el orgullo, la codicia, el resentimiento) que la gente elaboró su comprensión común de cómo era legítimo que los seres humanos se influyeran mutuamente. En este sentido, no es sorprendente que la lógica básica de lo que he llamado autoridad negativa se hiciera explícita por primera vez en la ética de la protección, es decir, en las formas de hablar sobre la moralidad de la medicina, mucho antes de que surgiera como una manera de imaginar una forma tradicional malgache de ejercer el poder sobre los demás. Esto también facilita la comprensión de cómo las ansiedades íntimas y la política doméstica pudieron haber sido transformadas como consecuencia de esto. Después de todo, podrían haber sido formas de imaginar el poder y la autoridad, pero no eran abstracciones, sino el tipo de representaciones que, podríamos decir, ayudaron a dar existencia a las cosas que representaban. La realidad política (y aquí me refiero a todo tipo de política, doméstica o comunitaria, nacional o sexual) nunca puede distinguirse de sus representaciones, aunque solo sea porque la política en sí misma principalmente es una cuestión de manipulación y debate sobre representaciones, una cuestión de circulación de historias e intentos de controlar cómo se interpretan esas historias.

Se trataba de un juego en el que las mujeres merinas eran, sin lugar a dudas, tan participantes como los hombres, pero al mismo tiempo sufrían una desventaja peculiar. De hecho, a menudo parecían actuar como agentes de su máxima represión: circulaban historias que servían como meditaciones profundas sobre la naturaleza del deseo y la decencia humana, pero que, al mismo tiempo, tenían el efecto de reflejar y reforzar los temores de los hombres hacia las mujeres y de limitar radicalmente la capacidad de las mujeres (de cualquier mujer) para convertirse en figuras respetadas de autoridad. De algún modo, era casi como si fueran víctimas de su propia intuición psicológica. Sin duda, así como la mayoría de los mejores narradores de historias que conocí en Arivonimamo eran mujeres, también eran mujeres la mayoría de los psicólogos sociales y teóricos sociales más agudos. Hasta cierto punto, por supuesto, su sensibilidad hacia el entorno era en sí misma un efecto de su relativa falta de poder social: una gran parte del privilegio, en cualquier lugar, es el lujo de poder permanecer ajeno a gran parte de lo que sucede a nuestro

alrededor. Las preguntas más inquietantes, me parece, son dos. La primera es cómo esa mayor percepción y sensibilidad hacia el propio entorno social parece contribuir a la subordinación definitiva de las mujeres. La segunda es cómo esto parece seguir sucediendo allí donde las reflexiones morales de las mujeres son uno de los principales medios para los cambios sociales que, en casi todos los demás aspectos, son radicalmente antiautoritarios. Según ciertas definiciones, lo que ha sucedido en la Imerina rural durante el último siglo incluso podría describirse como una revolución. El trauma del régimen colonial provocó una profunda reevaluación de la naturaleza misma del poder y la autoridad. Esa reevaluación se expresó en términos que ya conocían los habitantes rurales (como la lógica de la protección), pero, como consecuencia, las relaciones de los habitantes rurales realmente cambiaron entre sí. Todo esto aseguró que cuando el poder de los regímenes coloniales (y de aquellos inspirados en el colonialismo) comenzó a retroceder, en parte ante la persistente resistencia pasiva, la vida política también cambió. En muchos aspectos se volvió bastante más igualitaria de lo que parece haberlo sido en el siglo XIX. Las mujeres desempeñaron un papel crucial en todo esto, pero, al mismo tiempo, lo hicieron de tal forma que terminaron garantizando que las relaciones de género siguieran siendo las menos afectadas por el cambio.

8.
Opresión

En malgache existe una palabra, *tsindriana*, que significa «oprimido». La definición literal es «estar aplastado por un gran peso». Utilizada en un contexto político, significa sufrir bajo algún tipo de poder o autoridad injusta.

El malgache no es el único idioma que tiene una palabra así. En realidad, la mayoría de las lenguas la tienen. La frase «el pueblo está oprimido» (o su equivalente malgache, *tsindriana ny vahoaka*) podría traducirse directamente a las lenguas habladas por la mayoría de los seres humanos, utilizando la misma metáfora, sin necesidad de exégesis ni elaboración. Incluso en aquellas lenguas que no tienen un término explícito para «opresión», me atrevería a decir que si un hablante competente improvisara una metáfora así, a nadie le resultaría difícil entender a qué se refiere[168].

168 Casi todos los principales idiomas europeos tienen un término paralelo a «oprimir». Una consulta bastante superficial de los diccionarios con algunos hablantes nativos o fluidos, y dejando de lado aquellas lenguas que utilizan caracteres o signos diacríticos demasiado difíciles de reproducir (como, por ejemplo, el tailandés o el árabe), vemos que los que hay en albanés (*studjoj rëndshëm, shtyp*), euskera (*zapalketa*), hebreo bíblico (*tahan*, literalmente «moler, oprimir»), chino (*yà min*), copto (*tmtm, xa0x0*), finés (*ahdistaa*), shona (*zitoowererwa*), guaraní (*jopy*), hawaiano (*kaumaha, koikoi*), hitita (*siyyaizzi, siyezzi, siyait*), japonés (*osaetsukeru, yokuatsu-sur*), malayo-indonesio (*tekan, mameras, tindas, tindih*), mongol (*darulal(ta)/daruldug-a*), nepalí (*thichnu*), nuer (*mieet*), paiwan (*q/m/ezetj*), persa (*sarkoob*, literalmente «cabeza presionada hacia abajo»), quechua (ñitiy), sánscrito (*avapídita*), shona (*udzvinyiriri*),

Es fácil ver por qué la metáfora puede resultar obvia. El poder se representa casi de forma invariable como algo que se coloca sobre la gente: ¿qué mejor manera de expresar el poder abusivo que mediante algo que está por encima de ti y ejerce presión? Sin embargo, aquí me gustaría preguntar: ¿qué tiene un antropólogo sobre esto? Porque, si uno se refiere a la mayoría de los antropólogos contemporáneos, es bastante obvio que la respuesta tendría que ser la siguiente: nada. Ante una generalización de este tipo, la primera reacción de la mayoría de los antropólogos sería tratar de demostrar que no es cierta. Si esto resultara imposible, tratarían de restarle importancia.

Sin embargo, me parece que esas conexiones son potencialmente muy significativas: principalmente, porque indican una salida a ciertos dilemas políticos nacidos del relativismo cultural. Permítanme plantear el dilema de la manera más sencilla posible.

La mayor parte de los trabajos de campo antropológicos se ha llevado a cabo entre agricultores de subsistencia, habitantes de barrios pobres o pueblos indígenas, la gran mayoría ellos marginales incluso dentro de los países relativamente pobres en los que viven. Gran parte de estos han sido, en un momento u otro, víctimas de la conquista, la explotación, el terrorismo de Estado o el genocidio. En otras palabras, la antropología, más que cualquier otra disciplina, ha tendido a centrarse en personas que, según casi todas las definiciones (incluida la suya propia), podrían considerarse oprimidas. Políticamente, los antropólogos tendemos a identificarnos de manera bastante fuerte con aquellos que estudiamos. A menudo, actuamos como defensores. Sin embargo, a diferencia de los activistas involucrados en movimientos sociales radicales, los antropólogos casi nunca se refieren a esas personas como «oprimidas».

¿Por qué? Principalmente porque los antropólogos tienden a ser muy conscientes de que solo se puede poner en marcha la maquinaria de opresión una vez que se ha deshumanizado o infantilizado a las víctimas, lo

---

somalí (*cadaadid*), tamil (*nerukku/nerukkam* y otras construcciones de la raíz *neri*, también la dravídica *arepuni*, *arepini*, *areyuni*, *arevun*, «moler u oprimir»), tswana (*patikèga*), turco (*baskı*, *ezmek*), tuscarora (*turiye*), vietnamita (*dé nâng*, *su dàn áp*) y zulú (*cindezela*). Las aparentes excepciones son interesantes en sí mismas: las lenguas nativas norteamericanas y australianas, por ejemplo, no parecen tener ningún tipo de términos glosados como «opresión». Tampoco la mayoría de las lenguas habladas por pueblos tradicionalmente apátridas. Los idiomas africanos son una mezcla, ya que en África las palabras traducidas como «opresión» en los diccionarios parecen tener la misma probabilidad de provenir de términos que designan injusticia o humillación que «presión hacia abajo».

que en la práctica significa, principalmente, deslegitimar su punto de vista. Es más, esa deshumanización, y la consecuente humillación, es una de las formas más dañinas que tiende a adoptar la propia opresión. Por eso, tendemos a desconfiar mucho de cualquier tipo de argumento que suponga que las perspectivas de ciertas personas son más legítimas que otras, y mucho menos que son universalmente verdaderas. El problema evidente de esta postura es que, si se la lleva hasta su conclusión lógica, daría por supuesto, para empezar, que no hay ninguna base sobre la que afirmar que alguien está siendo oprimido (o incluso tratado injustamente). En realidad, nadie argumentaría que la perspectiva de un violador es tan legítima como la de su víctima, o la de un amo tan legítima como la de su esclavo. Por eso, la solución habitual es apelar a alguna noción de relativismo cultural: sí, tenemos una categoría «violación» o una categoría «esclavitud» con la que, según el argumento, podemos hacer juicios morales; los nuer o los nambikwara tienen otros. Viven en un universo moral y conceptual diferente. ¿Quiénes somos nosotros para decir que el nuestro es intrínsecamente más legítimo? Por lo general, políticamente hablando, esto conduce a una especie de compromiso incómodo: si bien pocos antropólogos negarían que los fenómenos que normalmente describiríamos como «violación» o «esclavitud» son de hecho males dondequiera que se practiquen, también tienden a insistir en que imponer nuestras propias definiciones en otro contexto cultural es un mal aún mayor, especialmente si nuestros juicios están respaldados (como, a fin de cuentas, suele suceder) por la fuerza de las armas[169].

En la práctica, esto parece razonable. Desde al menos el siglo XIX, con la abolición británica del comercio de esclavos, los imperios coloniales se han justificado en gran parte mediante lo que hoy llamaríamos «intervención humanitaria». Por supuesto, esto es aún más cierto en la actualidad. Sin embargo, adoptar esa posición conduce a un problema conceptual significativo, aunque en gran medida inadvertido. Para decir que «los nuer» viven en su propio universo moral y conceptual, necesariamente estamos asumiendo que «los nuer» realmente existen: es

169 Por supuesto, no soy el primero en discutir estos dilemas. Para algunas reflexiones análogas desde una perspectiva feminista, véase Hodgson (1999) y Jackson (1995). Otros han planteado puntos similares con respecto a las formas posmodernas de relativismo: así, Maschia-Lees, Sharpe y Cohen (1989: 27) citan la observación de Nancy Cott de que un enfoque feminista, motivado por un proyecto político para oponerse a la opresión de las mujeres, es difícil de mantener si uno deconstruye la categoría misma de «opresión», o incluso la categoría «mujer».

decir, que existe un conjunto relativamente coherente de ideas y principios que pueden identificarse y describirse como pertenecientes a los nuer, y compararse sistemáticamente con nuestras ideas y nuestros principios[170]. Esto implica entidades delimitadas, lo cual es un problema, pero más aún, significa que incluso una vez que se ha decidido quiénes son los nuer, no se están tratando todas las perspectivas nuer como igualmente legítimas, ya que, después de todo, será casi imposible encontrar una afirmación con la que cada persona a la que se ha identificado como «nuer» esté de acuerdo. Como resultado, todo el proyecto del relativismo cultural depende de la capacidad de identificar estructuras de autoridad y, por lo tanto, ciertos individuos que, más que otros, pueden hablar legítimamente en nombre de los nuer en su conjunto. Pero he aquí el dilema lógico. ¿Con qué criterios se deben identificar estas autoridades? No se pueden emplear «concepciones nuer» de autoridad, porque, hasta que no se haya identificado quiénes son esas autoridades, no hay forma de saber cuáles son esas «concepciones nuer». Nos guste o no, el relativista tiene que utilizar algún tipo de criterio externo. El resultado paradójico es que, si se quiere adoptar una posición coherente de relativismo cultural, la autoridad es lo único que *no* se puede relativizar[171]. El relativista clásico tiene que suponer que todas las culturas o sociedades tienen estructuras de autoridad lo suficientemente similares como para que un observador externo pueda identificarlas y, además, que esas estructuras son intrínsecamente legítimas. Las implicaciones políticas son, como mínimo, inquietantes.

Entonces, parecemos estar atrapados entre tres opciones casi igual de malas: nos atribuimos la autoridad de determinar lo que está bien y lo que está mal en todas partes del mundo, o bien nos atribuimos la autoridad de determinar quién tiene la autoridad legítima en todas partes del mundo, o renunciamos por completo a emitir juicios morales.

¿Es posible que las cosas sean tan sombrías? Me parece que hay una salida. Comienza con el reconocimiento de que aquí hay dos problemas, un problema conceptual y un problema político, que sería bueno no mezclar. Después de todo, no hay nada intrínsecamente opresivo en el

170 Esto también plantea el problema quizás aún más espinoso de quiénes somos «nosotros», pero abordaré eso, al menos brevemente, más adelante en el ensayo «Occidente nunca existió».

171 De ello se deduce que sería posible argumentar que los nuer carecen de cualquier equivalente a nuestras instituciones religiosas o familiares, pero no sería posible decir que carecen de una concepción institucional de autoridad, porque de lo contrario, «los nuer» no existirían.

universalismo. Si un budista tibetano como el Dalai Lama reivindica el derecho a emitir juicios sobre Estados Unidos basándose en su acceso privilegiado a verdades espirituales universales, los estadounidenses rara vez se sienten víctimas de una terrible injusticia. Algunos pueden encontrarlo inspirador, otros pueden encontrarlo ridículo: pero es poco probable que alguien se sienta particularmente oprimido. Esto se debe a que el Dalai Lama no tiene ningún poder sobre ellos. El verdadero problema, me parece, no es el mero hecho de que existan juicios universalistas, sino la existencia de un aparato global de control burocrático, respaldado por toda una panoplia de formas de violencia física y económica que puede hacer cumplir esos juicios, ya sea imponiéndose directamente o reservándose el poder de reconocer qué grupos son legítimos y quiénes son sus representantes legítimos en cualquier parte del mundo. Si aceptamos que ese tipo de aparato es inevitable, entonces sí, no tenemos otra opción que desesperarnos por los dilemas morales que crea. Pero hay una alternativa: podemos preguntarnos qué haría falta para eliminar por completo esas estructuras coercitivas. Hacerlo significaría plantear unas cuantas preguntas muy diferentes. En primer lugar, ¿sobre qué base se puede sostener que estas estructuras son intrínsecamente ilegítimas? Es aquí donde la existencia de términos como *tsindriana* cobra tanta importancia, no solo porque demuestran que la autoridad en todas partes es siempre cuestionada, sino más aún, porque sugieren que las formas en que se la cuestiona, incluso en metáforas e imágenes populares, son a menudo sorprendentemente similares. Ofrecen la posibilidad de que, incluso si no existe un consenso sobre estas cuestiones ahora (probablemente no haya nada en lo que todos los habitantes de la Tierra estén de acuerdo en este momento), exista al menos la posibilidad de que haya un acuerdo de ese tipo en el futuro. Después de todo, lo más esencial de los seres humanos no es lo que son en un momento determinado, sino lo que tienen la capacidad de llegar a ser.

Creo que a esta altura podemos volver al problema conceptual, salvo que ahora parece bastante diferente. Una vez que admitimos que las estructuras de autoridad son cuestionadas en todas partes, y que los términos de la disputa son al menos lo suficientemente cercanos como para que todos podamos empezar a hablar entre nosotros, ¿qué hacemos con el hecho de que, en la mayoría de los aspectos, un término malgache como *tsindriana* y el término «opresión» son extremadamente diferentes? Al igual que términos similares en otros lugares, se basan en ciertas metáforas aparentemente universales (o universalmente comprensibles): la

sensación de estar sofocado, aplastado, molido, sobrecargado, luchando bajo un gran peso. Pero hablan con tanta fuerza porque también recurren a imágenes extraordinariamente específicas. Para el estadounidense promedio, el término «opresión» puede evocar imágenes de películas sobre siervos medievales o la construcción de las pirámides egipcias, los recuerdos personales de malos trabajos, los profesores de gimnasia, los inspectores fiscales, la retórica radical estridente y bastante tonta, o las noches de verano sofocantes. Estas imágenes, a su vez, tienden a dar lugar a toda una serie de supuestos sobre la naturaleza de la libertad, la autonomía, la justicia y el individuo, cada uno con infinitas asociaciones concretas. Un malgache que utilizara el término *tsindriana* estaría evocando un abanico completamente diferente de asociaciones históricas y personales. Es lo vívido de tales asociaciones lo que da a estas palabras su poder casi visceral, pero al mismo tiempo, es su especificidad lo que hace que parezca ligeramente absurdo tan siquiera considerar su uso como un equivalente a los términos del análisis social.

Lo que quiero hacer en este ensayo es empezar a reflexionar sobre cómo podemos pensar en una salida a este problema examinando con más atención el término malgache *tsindriana*, no para rechazar ninguna noción de relativismo, por cierto, sino más bien para pensar cómo podríamos desarrollar una sin las mismas implicaciones autoritarias. Esto significa desentrañar parte de la densa constelación de ideas, imágenes y prácticas morales que rodean el hecho de llevar cargas, la experiencia de ser aplastado por algo pesado y cómo se considera que influyen en la legitimidad de las diferentes formas de autoridad. Creo que Madagascar es un lugar particularmente apropiado para empezar, porque es probable que el lector no malgache encuentre gran parte del contexto cultural más amplio profundamente extraño y exótico. Analizaremos supuestos muy diferentes sobre la naturaleza de la familia, el Gobierno y las prácticas espirituales que, en estos aspectos en particular, son probablemente muy diferentes de los nuestros. Pero, por supuesto, esto está en consonancia con uno de los supuestos fundacionales de la antropología: que si uno ha de tratar de entender lo que todos los seres humanos tienen en común, nos corresponde comenzar con los casos que nos parecen más desconocidos.

Utilizaré material extraído principalmente de la provincia de Antananarivo, en las tierras altas de Madagascar, una zona históricamente conocida como Imerina. La mayor parte proviene de una región de

Arivonimamo donde viví y trabajé entre 1990 y 1991. En aquel momento no era un lugar donde hubiera mucha opresión. La gente allí era, sin duda, muy pobre. Pero casi ningún adulto de ninguno de los dos sexos pasaba un período prolongado de su vida trabajando bajo la dirección de otra persona, y el control estatal era prácticamente inexistente. Por otra parte, no siempre había sido así y la gente era muy consciente de ello. El Estado del siglo XIX se había basado en una combinación de trabajo forzado y esclavitud que la mayoría de la gente consideraba ahora la definición misma de la opresión; había signos de ese Estado por todas partes. Lo mismo podía decirse del régimen colonial francés, que la mayoría consideraba aún peor. Todos se veían rodeados en todas partes por las huellas de regímenes opresivos y vivían en un paisaje que en gran medida estos regímenes habían creado. Como consecuencia, al igual que en gran parte de Madagascar, algunas formas de autoridad se consideraban inevitables, pero todas las formas de autoridad se consideraban inherentemente problemáticas.

El cuerpo del ensayo se divide en tres partes: la primera trata sobre la familia, la segunda sobre el reino del siglo XIX y la tercera sobre las expresiones de la posesión espiritual y de la posesión apremiante en la actualidad. Solo entonces volveré al problema del relativismo.

Parte I. Soportar las cargas dentro del hogar

En malgache, se puede hacer referencia a un hermano de dos maneras: por su género (mi hermano, mi hermana..). o por su orden de nacimiento: «mi mayor», o *zoky*, «mi menor», o *zandry*. Casi nunca se hace referencia a ambos al mismo tiempo. En parte, esto se debe a que, cuando se trata de cuestiones de antigüedad en el hogar, o al menos entre hermanos, en principio el género no debería marcar una diferencia. Si, por ejemplo, los padres están fuera, se considera que el hijo mayor está a cargo del hogar, y que ese hijo sea un niño o una niña debería ser irrelevante.

En Madagascar, la relación entre el mayor y el menor, *zoky* y *zandry*, es una relación de jerarquía simple. Es quizás la forma más básica de relación jerárquica. También se la describe a menudo como una relación basada en un principio de responsabilidad mutua: es responsabilidad de los hermanos mayores hablar en nombre de sus hermanos y hermanas menores en cualquier situación que requiera cierto grado de tacto o delicadeza. Es responsabilidad de los hermanos menores llevar

las cosas de sus mayores. De ahí el conocido proverbio *Manan-jandry, dia afak'olan'entina; manan-joky, dia afak'olan-teny*: «Si tienes un hermano menor, entonces no tendrás problemas para llevar algo, si tienes uno mayor, entonces no tendrás problemas para hablar» (Houlder, 1915: 1901; Cousins, 1963: 37; Camboué, 1909: 385).

A principios de siglo, un misionero católico destinado en la zona norte de Arivonimamo observó que este principio se tomaba tan en serio que a menudo daba lugar a escenas que, a ojos europeos, parecían bastante irracionales.

Escribió que

> aproximadamente a la edad de unos diez años, los niños empiezan a ayudar en los huertos y los arrozales llevando cargas y bultos. Lo notable de esta práctica es que son los más pequeños quienes suelen cargar las cosas más pesadas (Camboué, 1909: 385).

Casi un siglo después, observé algo muy parecido: a menudo se podía ver a una niña de dieciséis años paseando por la colina después de una mañana de desmalezar los arrozales, con su hermana de diez años luchando con una cesta detrás, o a un hombre sano de mediana edad que regresaba a la hora del almuerzo seguido de un hijo de doce años que llevaba su pala. De hecho, se sabe que algunos han llegado a decir que es un tabú que un anciano lleve esas herramientas si hay cerca un miembro más joven de la familia físicamente capaz de llevarlas (Ruud, 1960: 25), así como sería inapropiado que un joven hablara en una asamblea de la aldea o en un juicio si tuviera un padre o un hermano mayor que pueda exponer su caso por él. Nadie que yo conociera en Arivonimamo iría tan lejos. La mayoría, incluso en el campo, insistía en que esas reglas estrictas eran en su mayoría cosas del pasado. Aunque tampoco negaban que, en la práctica, los miembros más jóvenes de la familia generalmente terminaban llevando gran parte de las herramientas, y que, si uno realmente necesitaba un portavoz y se lo pedía a su padre o hermano mayor, normalmente sentían que necesitaban una muy buena excusa para negarse[172].

172 Observo que el papel del género en todo esto es ambiguo: si bien, como digo, en la mayoría de las cuestiones de antigüedad entre hermanos, el género no debería influir en absoluto, en realidad casi siempre lo hace. En este caso, las hermanas mayores pueden hacer que sus hermanos menores lleven las cosas por ellas, pero al menos en ocasiones formales es poco probable que hablen por ellas, salvo que sean muy buenos oradores, o muy asertivos, y no haya hombres mayores.

En realidad, se pueden ver las relaciones *zoky/zandry* como un «átomo de jerarquía» en dos sentidos. En primer lugar, porque hablar de cómo deben relacionarse entre sí los hermanos mayores y menores siempre ha sido una de las principales formas de hablar de las relaciones de superioridad e inferioridad en general; en segundo lugar, porque fue al crecer en familias organizadas de esta manera que la gente de Imerina ha desarrollado, a lo largo de los últimos cientos de años, sus experiencias más elementales y profundamente arraigadas de lo que es estar dentro de relaciones jerárquicas.

Permítanme dar un ejemplo de cada caso. Siempre que la gente habla de cómo deben comportarse los *zoky* y los *zandry* entre sí, tienden a hacer afirmaciones idealizadas, casi invariablemente precedidas por alguna declaración del tipo «por supuesto, los niños de hoy en día ya no hacen esto, pero en el pasado era así». Aparentemente, siempre ha sido así. El primer relato doméstico sobre modales que tenemos, escrito en la década de 1860 por un cristiano merina y recopilado por un misionero británico llamado Cousins en un libro llamado *Fomba Gasy* o *Malagasy Customs* [Costumbres malgaches] (Cousins, 1963: 124-127), comienza exactamente así: «no hay nada de lo que la gente mayor se queje tanto como de la falta de respeto por los modales entre los jóvenes de hoy en día». El autor luego se lanza a una descripción detallada de cómo deben comportarse correctamente los *zoky* y los *zandry* en presencia del otro (dejando un poco ambiguo si está hablando solo de hermanos o de personas mayores y jóvenes en general). El relato que sigue gira en torno a tres principios centrales, que pueden resumirse así:

1. Altura. Los *zandry* nunca deben situarse físicamente por encima de los *zoky*, especialmente durante las comidas u otras ocasiones formales. Tampoco pueden colocar sus camas más arriba que las de sus mayores.
2. Prioridad. En las comidas, los mayores deben comer primero. Los *zandry* tampoco pueden ir delante al caminar por un sendero, sino que deben seguir a su *zoky*.
3. Buscar y llevar las cosas.

El tabú (*fady*) más extremo, señala el autor, es enviar al *zoky* a buscar algo. Si uno llega a pedirle que pase algo en la mesa, es necesario pedir disculpas. Si es posible, la persona más joven debe asegurarse de que su *zoky* no tenga que llevar ninguna carga. Si, por ejemplo, uno se encuentra con su hermano o hermana mayor llevando algo en el camino, debe

ofrecerse inmediatamente a llevarlo. Esta era una obligación, señala el autor. La responsabilidad de un padre o hermano mayor de hablar por el menor, «si hay algo que necesita ser explicado a alguien», es diferente, ya que el *zoky* solo debe hacerlo si el *zandry* específicamente se lo pide.

Sin embargo, el tema de soportar cargas resuena en todo momento. Esto dice el texto original:

> También era costumbre en el pasado que los hermanos, hermanas, etcétera, comieran del mismo plato. Una vez que el *zoky* se había comido la parte más grande, dejaba el resto a su *zandry*, y cuando este se abstenía de comer y le decía «sigue comiendo», su *zoky* respondía: «no, come tú, porque eres tú quien llevará las cestas» (Cousins, 1960: 124).

Ahora bien, como digo, todo esto es más bien una idealización. En la práctica, estas reglas tienden a aplicarse siempre a ciertos contextos y a ciertas personas más que a otras. Es difícil imaginar que incluso la familia más estricta hubiera estado vigilando constantemente a una niña de cinco años para asegurarse de que nunca se sentara con la cabeza a una altura superior a la de su hermana de diez años. De hecho, si los malgaches de 1860 se parecían en algo a los que yo conocía, en circunstancias normales nadie prestaba demasiada atención a dónde se sentaban los niños de cinco años. Las reglas del pasado se observaban principalmente en ocasiones más o menos formales, de hecho, se podría decir que eso es lo que era una ocasión «formal»: una en la que las reglas del pasado se respetaban estrictamente. Y esto seguía siendo así entre la gente que yo conocía. Los principios de altura y prioridad se ignoraban casi por completo en la práctica cotidiana, pero se respetaban cuidadosamente en los momentos rituales. En ocasiones levemente formales, se tendía a observarlas de manera abreviada y alusiva: por ejemplo, cuando había invitados en la casa, si alguien se levantaba para salir de la habitación siempre se agachaba ligeramente al pasar junto a los que todavía estaban sentados, para indicar que sabían que realmente no debían permitir que sus cabezas estuvieran en una posición más alta que las de alguien mayor o más elevado que ellos.

Sin embargo, estos principios sí tenían un efecto en la experiencia familiar temprana. La cuestión de buscar y llevar cosas, por ejemplo, siguió siendo extremadamente importante, incluso entre las familias relativamente instruidas y no especialmente tradicionales que conocí mejor en Arivonimamo, y ciertamente entre los granjeros del campo. Se podría

decir que la vida de los niños pasaba por tres grandes etapas. Durante la primera, antes de que pudieran caminar, los niños eran generalmente llevados en las espaldas de su madre, o en la de alguna otra pariente femenina. Sin embargo, tan pronto como pudieron moverse por sí mismos, eran en gran medida abandonados a su suerte. Podemos llamarla como la etapa de la autonomía. Cuando no estaban en la escuela, se esperaba que pasaran su tiempo con otros niños, que formaban una especie de comunidad autónoma de jóvenes, que vagaban en grupos y reaparecían solo ocasionalmente, principalmente a la hora de comer. Durante este período, que dura hasta los ocho o diez años, tanto los niños como las niñas eran tratados con mucha indulgencia y no se esperaba que hicieran gran cosa en la casa. Pero tan pronto como un niño podía caminar, sus hermanas mayores y otras mujeres de la casa también comenzaban a jugar a enviarlo a buscar pequeños objetos, a menudo con gran diversión si el niño se alejaba o se negaba. Con el tiempo, las tareas se iban volviendo más serias: era común en la ciudad enviar a niños de seis o siete años a comprar cosas a la tienda, y el niño a menudo regresaba triunfante entre grandes adulaciones si completaba con éxito la misión. El término utilizado para tales tareas, *maniraka*, significa literalmente enviar a alguien como enviado, agente o representante (*iraka*), y es el mismo verbo que se usa para tareas domésticas más serias, como enviar a las niñas a buscar agua, o hacer que ayuden a sus madres o hermanas porteando a los bebés, o enviar a los niños a llevar las herramientas o los bultos de sus padres, todas actividades que también comienzan alrededor de los ocho o diez años[173].

En esta tercera etapa, cuando el niño empieza a tener que llevar cargas, se integra por primera vez al mundo de los adultos, con sus infinitas distinciones jerárquicas. Uno se convierte en parte del mundo de los adultos, no solo sentándose más abajo o siguiendo a los demás, sino especialmente si sigue a los demás cargando cosas pesadas en la cabeza o en los

173 Se trata de un término que podía emplearse tanto para designar a alguien que fuera su portavoz como para enviar a alguien a que llevara sus cosas. En el siglo XIX, por ejemplo, a los representantes reales siempre se los denominaba *iraka* del rey, que en este caso significaba «portavoces» y que llevaban sus palabras. A veces eran literalmente mensajeros, pero se utilizaba el mismo término para designar a quienes habían sido delegados para tomar decisiones en nombre del rey. También era la única forma real en la lengua de la época en que la gente hablaba libremente sobre relaciones de mando, de dar órdenes a los demás. La palabra *baiko*, que literalmente significa «mando», existía en aquella época, pero se refería principalmente a las órdenes militares; como estas últimas se daban principalmente en lenguas extranjeras, significaba por extensión «palabras extranjeras».

brazos. Sucede de una manera que a menudo parece perfecta, incluso natural; las tareas a modo de juego se convierten en deberes reales, al igual que la manera inevitable en que los padres o los hermanos mayores hablan por los niños comienza a adquirir un significado nuevo, más formal, a medida que los jóvenes se vuelven cada vez más capaces de hablar por sí mismos. Al final, incluso fuera del hogar, el sentido común podría considerar que llevar cargas era un símbolo de subordinación y algo que se oponía de forma bastante natural al poder de la palabra.

Por supuesto, los hogares reales siempre han sido más complicados de lo que sugieren estos relatos idealizados. Hay que tener en cuenta el género y la generación, así como el orden de nacimiento; y además de eso estaba el hecho de que durante la década de 1860 más o menos, cuando se escribió *Fomba Gasy*, la mayoría de los hogares merina poseían esclavos. Después de varias décadas de guerras depredadoras, el reino merina se había convertido en el centro de un Estado que, al menos en teoría, controlaba todo Madagascar. Alrededor de un tercio de la población llegó a estar formada por esclavos capturados en estas guerras, y la propiedad de esclavos estaba tan extendida que probablemente solo una de cada tres familias no tenía acceso a mano de obra esclava. Esto comenzó a suceder al mismo tiempo que se introdujeron las escuelas de las misiones como parte de un plan gubernamental más amplio para construir las bases de un estado moderno y burocrático.

Las familias esclavistas más numerosas constituían el aparato estatal: la mayoría de los hombres de esas familias eran oficiales del ejército merina o funcionarios del Gobierno (que tenían rango militar) y se convirtieron en fieles seguidores de la Iglesia protestante. Sus esposas e hijos formaban una clase ociosa que, a menos que participaran en las escuelas o en el Gobierno, por lo general no hacía nada en absoluto. Como comentó un misionero cuáquero, «los esclavos se ocupan de todas sus necesidades, les hacen la cama, les lavan la ropa, les cocinan e incluso cortan la comida, así que no hay mucho que hacer excepto comer y sentarse a cotillear» (en Ratrimoharinosy, 1986: 202). Este era el estrato con el que estaban más familiarizados los misioneros europeos, de donde casi con seguridad el autor extrajo nuestro pasaje anterior sobre los modales.

Estos eran los partidarios más entusiastas de los misioneros, aunque estos últimos encontraban desconcertantes gran parte de sus hábitos. Muchos comentaron que los miembros de esta clase nunca aparecían en público llevando algo que se pareciera remotamente a un fardo. James Sibree, de la London Missionary Society, escribió:

> A los malgaches les parece extraño vernos a nosotros, los europeos, recorrer distancias cortas sin la compañía de un sirviente o de algún asistente; porque ningún malgache libre, ya sea hombre o mujer, pensaría en ir al extranjero sin al menos un seguidor que le pise los talones [...]. Así pues, ningún malgache respetable llevaría consigo ningún artículo pequeño, como una Biblia o un himnario; eso debe ser llevado por una niña o niño esclavo que le siga; y se sorprenden de vernos llevando un mapa o un rollo de dibujos cuando vamos a nuestras escuelas o a las clases de Biblia (1880: 183).

Joseph Sewell, de la Sociedad Religiosa de los Amigos, también comentó lo «ridículo» que resultaba para los observadores extranjeros ver «a las damas seguidas por la calle por un esclavo que sostenía algo insignificante como un paraguas o una Biblia [...]. Incluso los escolares tienen un pequeño esclavo que les lleva los libros y las pizarras» (1867: 11). Ahora bien, como digo, estos autores están describiendo un entorno social particular[174].

Las iglesias y las escuelas eran (en aquel entonces, al igual que ahora) lugares donde los ricos podían hacer alarde de su opulencia. Pero sospecho que en estas descripciones hay algo más que una mera exhibición ostentosa. Observemos la naturaleza de los objetos que se llevaban: Biblias, himnarios, mapas y rollos de dibujos, libros escolares y pizarras. Todos objetos que encarnaban, en un sentido u otro, el poder de las palabras[175]. El Gobierno malgache veía las misiones y las escuelas de las misiones principalmente como medios para adquirir tecnologías de gobierno burocrático: las listas y los libros de contabilidad, los registros y la correspondencia que le permitiría hacer de su reino un Estado eficaz y «moderno». Los objetos de aprendizaje verbal tenían un lugar particular como emblemas de poder. Uno más bien sospecha que los feligreses del reverendo Sibree no se habrían aventurado a señalar

174 Para subrayar esta cuestión, Sibree continúa el pasaje citado anteriormente añadiendo: «Entre los malgaches se tiene un gran respeto por la antigüedad; de modo que, si dos esclavos que son hermanos se van de viaje, cualquier carga debe ser llevada por el más joven, al menos hasta donde sus fuerzas se lo permitan» (*ibid.*: 183). Entonces de esto se asume que, si dos hermanos que no son esclavos se van de viaje, no habría posibilidad de que ninguno de ellos tuviera que cargar nada.

175 Un paraguas: un artículo de lujo importado, identificado con los estilos de comportamiento occidentales, es la única excepción.

lo inapropiado que era llevar, por ejemplo, una brocha de afeitar, un martillo o un ukelele.

Una vez más, tenemos una oposición explícita entre soportar cargas y el poder de la palabra.

Como la mayoría de los hombres de esa época pasaban la mayor parte de su tiempo cumpliendo funciones gubernamentales (o intentando evitarlas), la presencia o ausencia de esclavos afectaba principalmente a las cargas de trabajo de las mujeres y los niños, que se encargaban de la mayor parte de las tareas domésticas y agrícolas. En contraste con las damas cristianas mimadas que no se dignaban a llevar sus propias sombrillas, otro misionero se queja de que «en los hogares paganos» (una palabra que se utiliza a menudo como sinónimo de «pobre»), la esposa suele ser «considerada por su marido como una esclava muy capaz» y terriblemente sobrecargada (Haile, 1893: 8). Tras la abolición de la esclavitud en 1895, gran parte del énfasis que se daba en el hecho de que los hijos debían llevar las cargas de sus padres parece haberse vuelto a centrar en las mujeres: cuando los habitantes de las ciudades piensan hoy en día en los campesinos atrasados, una de las imágenes estereotipadas es la de la esposa obediente con una cesta en la cabeza, que siguiendo al marido que va con las manos vacías. En ocasiones, fui testigo de escenas de este tipo en la Imerina rural (de hecho, incluso algunas de mis amigas más instruidas de la ciudad se ofrecían a llevarme las maletas, insistiendo en que era un trabajo de mujeres, aunque nunca insistían demasiado), pero, en realidad, hay tantos principios en juego que, en la práctica, hay mucho margen para el ajuste y la negociación. ¿Una hermana mayor llevaría alguna vez las cosas de su hermano? Por supuesto que no, él debería llevar las de ella, es decir, si se trata de algo que sería apropiado que llevara un hombre. ¿Y si la esposa es mayor que el marido? Bueno, no debería ser mayor que su marido. Pero a veces pasa: ¿y si lo es? Eso depende de la familia...

Parte II. El trabajo emblemático y el reino del siglo XIX

Como a menudo se ha señalado, el Estado tiende a construir su propia legitimidad recurriendo al lenguaje de la familia, apropiándose de fragmentos de los rituales o simbolismos familiares. El Estado merina no fue una excepción (Bloch, 1989). Si se observa la estructura de los reinos tradicionales de las tierras altas, y en particular la organización de

las obras públicas, se descubre una meticulosa atención hacia qué tipo de personas tienen que llevar qué tipo de objetos, aunque como veremos, el hecho de llevar cargas se contrastaba con frecuencia tanto con el poder de la palabra como con el de la creación material.

Los reinos se organizaban en torno a una figura llamada *andriana*, que significa soberano o rey. Aproximadamente un tercio de la población libre también era considerada *andriana*, ya sea porque podían afirmar que descendían de la línea real o porque sus antepasados habían sido elevados a la condición de *andriana* debido a algún acto heroico de devoción o autosacrificio en nombre de la realeza. En el siglo XIX había siete órdenes de *andriana*, con la familia inmediata del soberano en la cima, en la base estaban los grupos de ascendencia local apenas distinguibles de sus equivalentes *hova* o «plebeyos». Maurice Bloch denomina a todos estos grupos *demes*. Cada uno de ellos ocupaba su propio valle y su propia red de arrozales en terrazas en medio del vasto y ondulado paisaje de la meseta central de Madagascar. Los *hova* se definían como personas que debían algún tipo de trabajo (*fanompoana*, o «servicio») al rey. Había otros grupos, como los *mainty enin-dreny*, que eran guerreros reales especializados. Por último, los esclavos no tenían grupos de descendencia propios y no realizaban *fanompoana* para el rey (de hecho, cualquiera que pudiera demostrar que había realizado un servicio real era automáticamente manumitido), sino que cumplían las órdenes de sus amos.

Todo el sistema se construyó en torno al servicio. El estatus de un *deme* en concreto estaba significativamente determinado por el tipo particular de servicio que prestaba a la familia real. Esto era particularmente cierto antes de que los misioneros y asesores militares británicos llegaran en la década de 1820 y el rey Radama I comenzara a utilizar el principio de *fanompoana* como base para crear un Estado modernizado. Dado que nuestras fuentes históricas también comienzan en esta época, es un poco difícil reconstruir exactamente qué significaba realmente el «servicio real» en el siglo XVIII, cuando Imerina todavía estaba dividida en decenas de principados en guerra. Si bien, en teoría, un rey local podía exigir casi cualquier cosa a sus súbditos, parece que la capacidad de un gobernante para extraer bienes y servicios de grupos que no vivían en las inmediaciones de una residencia real era bastante limitada. Los servicios que recibían giraban en gran medida en torno a lo que consideramos tareas ceremoniales, como la construcción y reconstrucción de palacios y tumbas reales, o la participación en el ritual anual de Año

Nuevo. Durante estos eventos, por lo general a cada *deme* se le asignaba un conjunto muy específico de tareas, que marcaban su estatus, como parte de un grupo de trabajo más amplio. Es importante tener en cuenta que, a excepción de un puñado de los *andriana* de estatus más elevado, casi todos estos grupos eran notablemente similares en la manera en la que se ganaban la vida: todos dedicaban la mayor parte de su energía a la agricultura en verano y a la artesanía o al comercio menor en la temporada baja agrícola. Era lo que uno hacía para el rey lo que determinaba su estatus en el reino en su conjunto y, por lo tanto, esas tareas podían denominarse «trabajo emblemático», que definía la naturaleza de cada grupo, qué tipo de personas eran en realidad[176].

Los *andriana* no estaban totalmente exentos del servicio real, pero sus servicios tendían a centrarse en unas pocas tareas relativamente privilegiadas. Tomemos como ejemplo la construcción y reparación de tumbas reales, una tarea tan elevada en la que solo los *andriana* y ciertos grupos *hova* de muy alto rango tenían el privilegio de participar. Los relatos malgaches (de nuevo, escritos en la década de 1860: Callet, 1908: 260-262, 267, 1213-1214) dividían las tareas en dos grandes categorías. La primera eran los actos de producción: la confección propiamente dicha de la tumba y la fabricación de los objetos que se colocarían en su interior. Estas tareas estaban monopolizadas por los *andriana*. Las órdenes de los Andriamasinavalona y Andriantompokoindrindra, por ejemplo, la daban los albañiles y carpinteros que construían la propia tumba; los Andrianandranado proporcionaban los herreros que hacían el enorme ataúd de plata en el que se enterraba a los reyes y, más tarde, quienes hacían el techo de hojalata de la tumba; las mujeres de las órdenes Andriamasinavalona y Zazamarolahy tejían las esteras que se colgarían en las paredes interiores; se esperaba que otros tres grupos proporcionaran los sudarios de seda utilizados para envolver a los muertos (*idem*). El segundo conjunto de tareas consistía en «transportar» cosas. En particular, se encargaban de retirar las esteras rotas y otros desechos del interior de una

176 La noción de «trabajo emblemático» podría compararse con la idea de Barth de los «diacríticos» étnicos (1969), donde uno o dos rasgos aparentemente menores pueden convertirse en la referencia para distinguir grupos sociales que de otro modo se superpondrían o serían similares. La situación en la Imerina del siglo XVIII más bien recuerda la definición de casta de Hocart (1968, 1970: 102-127; Quigley, 1993), donde la naturaleza de cada casta está determinada por el trabajo que realizan para el rey. De hecho, a veces se describe al sistema Merina como un sistema de «castas» (véase Bloch, 1977).

tumba cuando se abría o reparaba, y de recoger y transportar las cestas llenas de arcilla roja que se utilizaba para sellarla después (Callet, 1908: 164, 307, 490, 534-535, 812-813). Estas tareas nunca fueron asignadas a los *andriana*, sino siempre a los *hova*[177].

Esta distinción se aplica también a todo tipo de tareas. En esos momentos rituales, los *andriana* eran definidos como los que producían cosas. Los plebeyos, como aquellos que las buscaban y transportaban. A veces, estas tareas emblemáticas se filtraban a contextos más amplios. Los Andrianandranado, por ejemplo, la orden de los *andriana* que proporcionaba los herreros para los rituales reales, también producían todos los objetos de oro y plata utilizados en la corte. Como resultado, finalmente lograron ganar un monopolio formal sobre el trabajo del oro y la plata dentro de todo el reino merina. Durante el siglo XIX, otras ramas de esta misma orden también proporcionaron casi todos los hojalateros y una gran cantidad de expertos herreros en la capital[178]. Otros grupos eran famosos por otras especialidades. Por regla general, los *andriana* eran vistos como productores y artesanos. Era su identidad básica en la estructura del reino, un hecho que tal vez se hizo evidente en 1817, cuando los enviados británicos pidieron al rey Radama I que eligiera a un puñado de muchachos de su reino para estudiar oficios artesanales en Inglaterra. Todos los jóvenes que el rey eligió eran *andriana*.

No creo que ningún investigador extranjero haya notado la conexión entre los *andriana* y la producción industrial y artesanal, probablemente porque parece muy extraño ver a los «nobles» como productores industriales[179]. Aunque tal vez sea más fácil de concebir si se considera al estrato privilegiado como el que monopoliza los poderes de la creatividad. Los nobles hablaban primero en el consejo y eran vistos como

177 Un grupo de antiguos *andriana*, de estatus un tanto ambiguo, sí tenía el privilegio especial de proporcionar un sudario de seda en tales ocasiones. Otro grupo de igual estatus ambiguo tenía el privilegio de «llevar» el cuerpo real para colocarlo en la tumba (la forma más exaltada de llevarlo, pero que aún no está relegada a un grupo considerado pariente de la realeza). Estas son las excepciones más cercanas que existen.

178 Las tradiciones orales que reuní en torno a Arivonimamo insistían en que los Andrianamboninolona, la orden *andriana* situada inmediatamente por encima de ellos, eran famosos como herreros.

179 Se podría aventurar la siguiente formulación: la producción de objetos y palabras son el dominio de los *andriana*; el transporte y la construcción, de los *hova*; a los *Mainty Enin-Dreny*, en su calidad de guerreros reales, está relegada la esfera de la destrucción.

los maestros en la oratoria y el discurso poético (Domenichini Ramiaramanana, 1983). También creaban los objetos más bellos.

El rey Andrianampoinimerina, que unificó el país a finales del siglo XVIII, utilizó su derecho a exigir el *fanompoana* para que se reuniera la mano de obra necesaria para recuperar miles de hectáreas de los pantanos. El rey Radama y sus sucesores en el siglo XIX ampliaron esta obligación para incluir cosas como el servicio militar, la asistencia a la escuela y la participación en todo tipo de proyectos industriales. La gran mayoría de estas nuevas tareas recaían en los plebeyos. Aun así, ciertas tareas siguieron siendo emblemáticas, en el sentido de que se consideraban que definían la esencia de la relación entre los súbditos (*hova*) y el soberano (*andriana*). Las fuentes que hablaban del *fanompoana* en abstracto en el siglo XIX tendían a hacer una lista notablemente estandarizada de tareas emblemáticas, y la misma lista reaparece en referencia a aquellas tareas de las que los *demes andriana* estaban específicamente exentos. Estas listas siempre enfatizaban cuatro, por lo general en el siguiente orden:

1. *Manao Hazolava*, o «arrastrar árboles». Como la propia Imerina carecía significativamente de madera, era necesario formar cuadrillas de trabajadores para arrastrar los enormes troncos necesarios para las casas reales y las empalizadas desde el borde de los bosques orientales hasta el centro del país. El derecho a erigir los postes centrales de las casas reales era, de nuevo, un privilegio altamente estimado.
2. *Mihady Tany*, o «excavar la tierra». Se refiere principalmente a la nivelación y la construcción de terraplenes para los proyectos de edificios para la realeza[180].
3. *Manao Ari-Mainty*, o «hacer carbón». En la práctica, esto implicaba principalmente el transporte de cestas de carbón producido en los bosques orientales hasta la corte real en la capital, Antananarivo.
4. *Mitondra Entan'Andriana*, o «llevar el equipaje real». La mayoría de las veces implicaba el transporte de importaciones destinadas a la corte desde el puerto de Tamatave, pero podía incluir cualquier tipo de tarea de transporte[181].

180 Las fuentes a veces sustituyen «cavar tierra roja» (*mihady tanimena*), en clara alusión a la tarea de «cavar tierra roja» para las tumbas reales, mencionada anteriormente.

181 Esta lista sigue el mismo orden que la de Standing (1887: 358), aunque he omitido la quinta categoría de Standing (construcción y mantenimiento de carreteras y puentes), ya que no aparece en ningún relato en lengua malgache. Para

El lector sin duda habrá notado que, en todos los casos, se trataba de tareas que consistían en arrastrar o transportar objetos pesados, generalmente en cestas sobre la cabeza. (El punto núm. 2 puede parecer una excepción parcial, pero cualquiera que haya participado alguna vez en un proyecto de excavación a gran escala, sabe que la mayor parte del trabajo, y generalmente la parte más onerosa, implica levantar y transportar contenedores de tierra desplazada).

El énfasis en el transporte de cargas, por supuesto, tenía algo que ver con las condiciones físicas existentes. En el siglo XIX, Imerina carecía de bestias de carga o vehículos con ruedas. También era notoria la falta de carreteras decentes. Como consecuencia, casi todo tenía que ser trasladado por seres humanos, y a menudo con gran dificultad. Pero la elección de estas tareas como paradigmas del *fanompoana* también se basaba claramente en un sentido más amplio de que, tanto en el reino como en el hogar, llevar cosas para alguien era un símbolo de subordinación. De hecho, en el caso de la realeza, el principio se llevó aún más lejos, porque los miembros de la realeza y los funcionarios del Estado no caminaban largas distancias. Como los visitantes extranjeros, eran llevados a todas partes en palanquines llevados a hombros por porteadores entrenados. Los porteadores reales eran una clase de especialistas relativamente estimados por derecho propio, de un estatus similar al de los guerreros reales[182]. Las figuras importantes de la corte, y otras figuras notables locales, solían contar con porteadores especialmente entrenados, que generalmente formaban un cuerpo de élite entre sus esclavos. En realidad, había algo de ironía en su posición: dado que se definía a las personas libres como aquellas que servían (es decir, transportaban cosas) para el rey, y a los esclavos como aquellos que lo hacían para ciudadanos privados, a los comerciantes europeos les resultaba casi imposible reclutar a malgaches nacidos libres como porteadores, ya fuera para los palanquines o, lo que es más importante, para transportar mercancías por los difíciles caminos que conducían desde la capital a los puertos marítimos de la costa. Solo los esclavos estaban dispuestos a

---

evocaciones de la lista estándar en casos legales del siglo XIX, véase Archivos Nacionales IIICC 365 f3: 111-112; IIICC37 f2 (Ambohitrimanjaka, 1893). Para listas estándar de exenciones en *Tantara ny Andriana*, una colección de historias malgaches, véase Callet (1908), p. 411 (Andriamamilaza) y p. 545 (Antehiroka). Véanse también las entradas de la Firaketana (una enciclopedia malgache de principios del siglo XX: Ravelojaona, Randzavola, Rajaona, 1937) para Ambohibato, Ambohimalaza, Ambohimirimo, Andriana y Antsahadinta.

182 En los documentos reales se los denominaba *alinjinera* o «ingenieros».

realizar ese trabajo. Debido a esto, muchos esclavos terminaron en una posición económica sorprendentemente ventajosa, trabajando al margen de sus amos (a quienes generalmente estaban obligados a entregar solo una cierta parte de sus ganancias), formando gremios semicorporativos que terminaron dominando gran parte del transporte terrestre de Madagascar y obteniendo como consecuencia salarios muy altos (Campbell, 1981). Este patrón de convertir la subordinación extrema en poder práctico es algo que veremos una y otra vez.

La ambivalencia de «cargar»

Hasta ahora, la imagen que he estado mostrando ha sido bastante simple. Los niños merina aprenden sobre la naturaleza de la jerarquía a través de la experiencia de llevar cargas pesadas, siendo literalmente «oprimidos», aplastados por el peso de objetos balanceándose sobre sus cabezas, espaldas u hombros, objetos que, significativamente, pertenecen a alguien más[183]. Dentro de la estructura del reino en su conjunto, se convirtieron en tareas emblemáticas de la subordinación. En cualquier caso, la experiencia de compresión física podría plantearse en contraposición a aquellas formas en que podría decirse que uno se expande o se extiende en el mundo, como al producir palabras (si uno era un *zoky*) u objetos (si uno era un *andriana*), que luego pueden separarse de su creador e influir en otros.

La diferencia probablemente se deba principalmente a una cuestión de énfasis. En los hogares, cuando un hombre trabaja en una fragua o una mujer teje, generalmente es la persona de mayor edad la que realmente fabrica el objeto, mientras que los más jóvenes corren de un lado a otro cargando suministros. Y cuando los reyes reunían a su pueblo para transmitir resoluciones o pedirles permiso para comenzar algún proyecto (por ejemplo, arrastrar árboles para hacer un nuevo palacio), eran los Andriamasinavalona y Andriantompokoindrindra, las mismas órdenes que tenían el privilegio de construir tumbas reales, quienes tenían el privilegio de ser los primeros en responder a las palabras reales. Al hacerlo, se los consideraba portavoces de todo el reino, de la misma manera que un *zoky* puede hablar en nombre de su *zandry* (Callet, 1908: 288). Y, por supuesto,

183 Tradicionalmente, estos objetos tienen un género definido: las mujeres llevan objetos en la cabeza o en las caderas, los hombres en la espalda o en los hombros.

como ya hemos visto, independientemente de si la identificación del estatus de la élite con el control de las palabras fue o no importante en la organización formal del reino, sin duda surgió con la difusión del cristianismo y las escuelas misioneras tiempo después en el siglo XIX.

Además, la imagen de llevar cargas conllevaba cierta ambivalencia. En el uso corriente, por ejemplo, «cargar» o «llevar» no siempre significan subordinación. A veces significa exactamente lo contrario. La palabra *mitondra* no solo significa «traer», «llevar» o «cargar», sino también «dirigir». Se puede decir que una persona llegó «cargando una pala» o «dirigiendo un destacamento de cien soldados»: es exactamente la misma palabra. A menudo se habla de la autoridad en sí misma como una carga, de modo que uno «carga» una cierta responsabilidad, incluso un cierto cargo. El Gobierno activo es una cuestión de «llevar al pueblo» (*mitondra vahoaka*) y la palabra más común para Gobierno es de hecho un sustantivo abstracto, *fitondrana*, que podría traducirse mejor como «la manera de llevar».

En sí mismos estos modismos pueden no significar mucho, pero parecen inspirarse en un sentido mucho más amplio de obligación recíproca que, a su vez, parece tener sus raíces en las relaciones jerárquicas en la familia, que en última instancia se volvieron centrales para la forma en que la gente imaginaba sus relaciones con el Estado.

En el hogar, los deberes que uno tiene con sus mayores suelen enmarcarse en términos de una especie de reciprocidad. Al hablar de la crianza de los hijos, la imagen de una mujer que lleva a un bebé sobre su espalda se convirtió en una forma emblemática de trabajo, una imagen que resumía todo el trabajo de cuidar, alimentar, vestir, limpiar, enseñar y atender las necesidades de un niño que realizan los padres (y, por supuesto, en particular las madres). Las obligaciones de apoyar a sus padres y antepasados que los hijos mayores tienen más tarde, a su vez, podrían denominarse colectivamente *valim-babena*: «la respuesta por haber sido llevados en la espalda». Alternativamente, pueden llamarse *loloha* o *lolohavina*, «cosas que se llevan sobre la cabeza». El término se usaba como una forma de referirse a cualquier responsabilidad de apoyar a otros, pero particularmente, a la obligación de proporcionar tela y otros regalos a los antepasados muertos cuando sus cuerpos eran sacados de la tumba para ser nuevamente envueltos en ceremonias periódicas del *famadihana*, y de construir y reparar sus tumbas[184].

184 De hecho, como he argumentado extensamente en otro lugar (1995), a fin de cuentas, estas ceremonias tienen el efecto de infantilizar a los antepasados y

Entonces, hasta aquí tenemos una reciprocidad de carga: el trabajo de criar a los hijos se describe como una cuestión de llevar sobre las propias espaldas, y se compensa con el cuidar a los padres cuando son viejos, y cuidar sus tumbas y cuerpos después de que hayan muerto. Ese cuidado, entonces, se convierte en una carga figurativa que recae sobre las cabezas de sus descendientes (véase Lambek, 2002; Cole, 2000: 319-320)[185].

No sorprende que algunos documentos del siglo XIX utilicen el término *filolohavina*, «cosas que se llevan sobre la cabeza», para referirse tanto a las responsabilidades hacia los antepasados como a las responsabilidades de proporcionar impuestos y trabajo al Estado. Lo que resulta particularmente interesante aquí es que, como consecuencia, las relaciones entre el pueblo y el gobernante a menudo se representaban como relaciones de crianza. Tal vez el término que se invoca con más frecuencia en los debates sobre la relación del pueblo con su gobernante es *mitaiza*, que literalmente significa amamantar, cuidar a un niño que aún no es capaz de hacerse cargo de sus propias necesidades (Rajemisa-Raolison, 1985: 909). En un sentido más amplio, puede significar criar, cuidar y también cuidar a un niño que no es el propio. En la literatura del siglo XIX siempre se representa al pueblo, o a sus representantes, criando al rey. Este es otro aspecto del simbolismo real merina que ha sido ampliamente ignorado en la literatura histórica y etnográfica, aparentemente porque parece muy extraño. Ver a un rey como un niño pequeño amamantado por sus súbditos va tan en contra de la imagen de la que estamos acostumbrados, la imagen del gobernante como el «padre patriarcal de su pueblo», y suena aún más extraña que la idea de los «nobles» como productores industriales[186].

Los plebeyos que servían como consejeros reales, al igual que aquellos que a partir del reinado de la reina Ranavalona I tomaron el control efectivo del reino como «ministros» reales, siempre se los define en los textos malgaches como *mpitaiza andriana*, es decir como «las niñeras del

---

tratarlos, a su vez, como niños pequeños. También debo señalar que mi análisis de las obligaciones mutuas de «llevar» o «cargar» debe la mayor parte de su conocimiento a las conversaciones sobre el tema con Jennifer Cole, cuyo trabajo con el pueblo betsimisaraka de Ambodiharina sacó a la luz estas cuestiones mucho más claramente que el mío.

185 El libro de Lambek *The Weight of the Past* (2002) contiene un análisis detallado de modismos paralelos en un contexto social y político bastante diferente entre los sakalava de la costa oeste de Madagascar.

186 No es que el simbolismo más conocido estuviera totalmente ausente (véase Bloch, 1986). Una expresión común era «el rey es padre del pueblo, pero el pueblo es a la vez padre y madre del rey».

rey». Entre los servicios rituales más deseables que se debían a la realeza, muchos eran específicamente el cuidado de los niños reales: por ejemplo, los Antehiroka, plebeyos considerados la verdadera población autóctona de la llanura de Antananarivo, tenían el privilegio de bendecir a los jóvenes príncipes durante sus ceremonias de circuncisión, y los Manendy, uno de los clanes guerreros, también eran los compañeros de juegos privilegiados de las jóvenes princesas Merina (Domenichini-Ramiaramanana y Domenichini, 1980)[187]. En parte, todo esto era simplemente el reconocimiento de una cierta dependencia: una persona que es llevada por otra obviamente depende de ella. Los reyes que son alimentados por el pueblo también son, en cierto sentido, infantilizados.

Cabe preguntarse cuánto de esto era pura retórica y cuánto tenía algún efecto en la práctica. La respuesta es, probablemente, que esto variaba. En el servicio real, por ejemplo, las tareas que se consideraban particularmente legítimas se centraban en las necesidades de la propia casa real. Esto era cierto incluso (de hecho, particularmente) en el caso de tareas tan espectaculares como arrastrar troncos de árboles a través de kilómetros de campo, que siempre eran parte de la construcción o reconstrucción de residencias reales. Otras tareas, como trabajar en proyectos industriales nacionales o servir en el ejército, no se consideraban igual de legítimas y eran ampliamente resistidas. Distintas personas consiguieron hacer efectivas sus demandas sobre la realeza basándose en su rol de «nutridores» y «cuidadores» del rey o de la reina. Por ejemplo, los guardianes (principalmente plebeyos) de la *sampy* real, o *palladia* nacional, que formaban lo más cercano a una clase sacerdotal que había en el reino merina, también se representaban regularmente como *mpitaiza andriana* (ver, por ejemplo, Jully, 1899: 325; Domenichini, 1977). Lo mismo hicieron las familias de los políticos y generales plebeyos que, después del reinado de Radama, se convirtieron en los gobernantes efectivos del Estado. Sin embargo, cuando intentaron usar el *fanompoana* para extraer mano de obra para sus propios proyectos personales, como cuidar su ganado o transportar sus mercancías comerciales al puerto fue interpretado como algo profundamente ilegítimo.

Las facciones populares también podrían intentar jugar la carta de la *mpitaiza andriana*. Uno de los primeros visitantes de Imerina, un comerciante de esclavos francés llamado Nicholas Mayeur, observó en 1777

187 Domenichini sostiene que dichos grupos tenían una *ziva* o «relación jocosa» con la corona. Véase Hebert (1958).

cómo las representantes de las mujeres de un reino se reunían periódicamente para regañar al propio monarca, Andrianamboatsimarofy, como si fuera un niño descontrolado, ordenándole, por ejemplo, que dejara de beber ron y bajara los impuestos. Cuando el rey Radama I instituyó un ejército permanente en 1822 y declaró que la mitad de los hombres jóvenes del reino debían ser reclutas militares y llevar el pelo corto como indicación de estatus, un gran número de mujeres, que afirmaban ser «niñeras» del rey, también intentaron protestar. Pero las cosas no salieron tan bien (Ellis, 1838; Larson, 2000: 240-253). Radama era famoso por su desprecio por las instituciones tradicionales y el uso de la fuerza bruta. Hizo que los soldados las encerraran durante dos días sin comida y las líderes fueron apaleadas antes de ser enviadas todas a casa.

Sin embargo, exactamente lo mismo ocurrió en lo que sin duda fue la protesta más dramática del siglo XIX (de hecho, uno podría pensar en ella como una especie de levantamiento): el estallido de la Ramanenjana, la «coreomanía» de 1863 (Davidson, 1889; Raison, 1976).

Debo explicar aquí que una de las representaciones más dramáticas del poder real, que parece haber tenido un profundo impacto en el imaginario popular: la detención de personas para que llevaran el equipaje real durante las salidas de la corte. Al parecer, esto fue particularmente desastroso durante el reinado de la reina Ranavalona I (1828-1861). Siempre que la reina viajaba al extranjero, llevaba consigo a toda su corte y enormes cantidades de muebles y provisiones, de modo que tenía que ser precedida por agentes que convocaban a casi toda la población de las aldeas circundantes para realizar trabajos forzados. Se trataba de una exigencia muy ambivalente, ya que llevar el equipaje real era, en efecto, un servicio personal a la corona y, por lo tanto, se consideraba inherentemente legítimo. Sin embargo, los resultados solían ser catastróficos. Como los trabajadores no recibían comida y los partidarios de la reina tendían a absorber todos los suministros disponibles, cientos, o incluso miles, perecían de una combinación de agotamiento, hambre y enfermedades. «Nunca ha habido una excursión de placer que produjera tanta hambruna y muerte», escribió el secretario de la reina, Raombana, después de una expedición real a Manerinerina en 1845 (Raombana, s.f.: 488).

Ranavalona fue la esposa de Radama I y, más tarde, su sucesora en el trono, establecido allí por varios destacados generales plebeyos. Es famosa por expulsar a los misioneros y otros extranjeros del país, por restaurar el *sampy*, pero al mismo tiempo, por mantener el ejército y el aparato burocrático creado por Radama. En la memoria popular, su reinado

es considerado como el más opresivo, entre la exigencia interminable de *fanompoana* y el uso sistemático de la ordalía del veneno para erradicar a los rebeldes y enemigos, reales e imaginarios.

Cuando finalmente murió en 1861 y su hijo, Radama II, llegó al poder, inmediatamente intentó revertir casi todas sus políticas, abandonando la mayor parte de los rituales de la corte y permitiendo que misioneros extranjeros y todo tipo de aventureros económicos volvieran al país en masa. En menos de un año, se estaban estableciendo iglesias y plantaciones por toda la capital, y la desconfianza popular que generó, aparentemente fue el desencadenante de uno de los momentos más famosos de resistencia popular en la historia malgache. Miles de personas en toda Imerina (la gran mayoría mujeres, muchas de ellas esclavas) comenzaron a verse afectadas por lo que los observadores extranjeros describieron como una «coreomanía», una «enfermedad» conocida como Ramanenjana. Era, de hecho, una forma de posesión espiritual y, como se creía ampliamente que la única manera de curar tal condición era permitir que el espíritu emergiera, que bailara, los músicos aparecieron rápidamente para ayudar a las víctimas, que pronto comenzaron a reunirse en bandas y luego descender a la capital. Los afectados afirmaban llevar el equipaje de la difunta reina, que, según decían, regresaba a la capital para castigar a su hijo por abandonar sus políticas, abrir el país a los extranjeros y, especialmente, por reintroducir el cristianismo[188]. En cierto modo, fue bastante similar a la revuelta de 1822, pero se produjo de una forma que al Gobierno le fue casi imposible reprimir. Frente a un ejército de mujeres en trance que rodeaban el palacio real, dando vueltas y haciendo incursiones periódicas en sus recintos, Radama II estaba paralizado por la confusión. No dejaba de preguntar a sus consejeros cristianos si estaba presenciando el apocalipsis. Al final, los oficiales militares aprovecharon la ocasión para asesinarlo y ordenaron que se revocaran sus políticas más objetables (en particular, la de conceder a los extranjeros el derecho a comprar tierras y otros activos económicos en Madagascar).

188 En el caso de la realeza, incluso el equipaje que se transportaba para la reina participaba en cierto sentido de la presencia de la reina o, de algún modo, de su estima. Los porteadores reales, incluso los que llevaban jarras de agua al palacio, iban precedidos por un hombre que llevaba una lanza y advertía a todos los que pasaban por el camino que abrieran paso, se hicieran a un lado y se quitaran el sombrero como gesto de respeto, tal como lo harían si pasara la propia reina.

En cada caso, nótese la relación específicamente maternal entre los representantes del pueblo y el rey (varón); la autoridad materna, que, al menos hacia los niños varones, siempre se considera de un tipo particularmente cercano y afectuoso, era el medio adecuado para invertir las relaciones de poder. En el segundo caso, los poseídos incluso se representaban a sí mismos como portadores de las cargas de la reina: al estilo clásico de la posesión, tomando una imagen de subordinación total y, convirtiéndola en una forma de ceder poder mediante una especie de *jiu-jitsu* dialéctico. Pero esto, a su vez, añade otro giro a un conjunto ya complicado de principios e imágenes que rodean a la autoridad en la cultura merina. Permítanme, entonces, examinar en la próxima sección el fenómeno de la posesión espiritual y la mediumnidad tal como yo lo encontré en la Imerina del siglo XX, para ver cómo todos estos principios continúan desarrollándose en la forma en que la gente imagina la naturaleza del poder político.

Parte III. Arivonimamo y sus médiums espiritistas

La ciudad de Arivonimamo se encuentra junto a la carretera que va hacia el oeste desde la capital. La mayor parte de la ciudad está ubicada en una pendiente extremadamente ligera. Como resultado, los porteadores de la ciudad han desarrollado un sistema único para transportar mercancías. Cualquiera que esté cerca de la parada de taxis junto al mercado, o simplemente mirando desde la terraza de una de las casas que bordean la carretera, probablemente verá un carruaje, o tal vez sería mejor describirlo como una plataforma muy grande, rodando colina abajo aproximadamente cada diez minutos. Estas plataformas están abarrotadas de bolsas, cajas y paquetes de algún tipo de producto, con dos o tres hombres jóvenes al timón: uno al volante, otros simplemente están allí para disfrutar del viaje y ayudar con la carga cuando llegan. Cuando estuve allí, entre 1989 y 1991, la mayoría de estos porteadores eran «negros» (*olona mainty*), descendientes de esclavos del siglo XIX, salvo unos pocos hombres de un origen social ligeramente superior que se los consideraba la basura de la sociedad: borrachos, holgazanes, perdedores no aptos para ninguna ocupación decente. A pesar de todo, también son las únicas personas a las que se puede ver regularmente divirtiéndose en público: bajar rodando la colina es un trabajo muy agradable, aunque las mismas personas tengan que volver

a subir las carretillas después. En realidad, no es tan pesado: como digo, es una pendiente muy ligera.

La parada de taxis se encuentra en una pequeña caseta cerca del mercado, el centro neurálgico de la ciudad, siempre llena de furgonetas y coches familiares que cargan y descargan. Este trabajo no estaba limitado a los descendientes de esclavos. Casi cualquiera podía ser miembro de la cooperativa de taxis. Se trataba de una actividad bastante sencilla pero físicamente exigente, la de transportar cosas de un lado a otro (ya que los hombres que trabajaban con las carretillas, como pronto descubrí, también estaban disponibles para transportar con esfuerzo cargas a mano por caminos secundarios y senderos rurales difíciles), lo que constituía una clase aparte. Por tanto, el prejuicio contra el transporte de cosas para ganarse la vida seguía estando muy vivo.

Fue junto a esta misma parada de taxis, en una fila de pequeños restaurantes que formaban parte del mercado de Arivonimamo, donde conocí a una persona muy peculiar a la que llamaré Ramose, durante una de mis primeras visitas a la ciudad. La primera vez que lo vi, no estaba seguro de si estaba completamente cuerdo. Era un hombre pálido, de mediana edad, que vestía un traje de retazos que recordaba un poco a un bufón de la corte europea, pero con una voz fuerte y muy seguro de sí mismo. Nacido en una familia ilustre (su padre había sido embajador de Madagascar ante la ONU durante un régimen anterior), Ramose era una persona notoriamente excéntrica, que había malgastado su parte de la fortuna familiar en una serie interminable de esposas y aventuras, y que finalmente abandonó su trabajo como profesor de francés y malgache en la escuela secundaria pública local (CEG) para trabajar como astrólogo y curandero a tiempo parcial, especializado en localizar objetos robados. Me dijeron que descubrió por primera vez sus verdaderos talentos cuando demostró ser la única persona capaz de curar un brote de *ambalavelona*, una forma de posesión espiritual, en el CEG. Mientras hablaba sobre el incidente con él y con su hija Chantal, por primera vez fui consciente de lo importantes y extrañamente entrelazados que eran los términos opresión y cargar objetos en las discusiones sobre estos fenómenos.

Posesión espiritual

En el malgache coloquial que se habla en Arivonimamo se pueden utilizar dos términos para traducir «poseído por espíritus». Uno es

tsindrin-javatra, que literalmente significa «aplastado por algo». El otro es *entin-javatra*, que significa «llevado por algo». En general, «aplastado» implica un estado algo más suave, en el que una persona entra en algún tipo de relación con un espíritu. Se utiliza, por ejemplo, para referirse a la experiencia de ser abordado por un espíritu en sueños o a caer en un trance en el que un espíritu parece susurrarle a uno al oído o hablarle de alguna otra manera, pero estos fenómenos también parecen matizarse en formas más extremas de trance, en las que la personalidad del médium comienza a borrarse. El término *entin-javatra* suele utilizarse solo para las formas más extremas, en las que la persona poseída ha perdido toda conciencia de su propia identidad y simplemente actúa como una extensión de la voluntad del espíritu[189]. Casi siempre se dice que alguien «llevado» por un espíritu no recuerda qué hizo durante el incidente[190].

Sin embargo, cuando la gente trataba de explicar exactamente lo que sucedía durante la posesión (es decir, aquellos pocos que creían que podían siquiera intentarlo, ya que la mayoría insistía en que no tenían ni idea), lo que resultaba confuso era la forma en que sus descripciones oscilaban entre una y otra: entre representar a las personas interactuando con fuerzas externas y ser completamente borradas por ellas. Esto es lo que me quedó claro cuando hablé por primera vez con Ramose, porque probablemente era la persona más capacitada para hablar sobre estos temas (no solo tenía formación en estudios malgaches, sino que era un profesor experimentado), pero incluso su relato era notablemente confuso.

El brote de *ambalavelona* que lo hizo famoso ocurrió en 1977. Toda la residencia para chicas adolescentes que estudiaban en el CEG local cayó víctima de una enfermedad similar al *Ramanenjana*, normalmente causada por un malhechor que expone a sus víctimas a la influencia de fantasmas hostiles. He oído muchos relatos de las espectaculares consecuencias. Las

189 Literalmente no «se acordaban de sí mismos» (*tsy mahatsiaro tena*).

190 Esto era así tanto si uno era «llevado» por reyes muertos, fantasmas malignos o por el poder de la propia magia, como muchas mujeres que eran poseídas por su magia amorosa y terminaban deambulando como brujas durante la noche. En términos generales, el término *tsindriana* se aplicaba a fuerzas que eran esencialmente benévolas o al menos neutrales por naturaleza; *entina* se usaba casi exclusivamente para fuerzas que eran intrínsecamente peligrosas o malévolas por naturaleza.

La renuencia a hablar de ser «llevado» por, digamos, ancestros o espíritus reales parece derivar de un sentimiento (que he descrito extensamente en otra parte) de que borrar o abrumar por completo la agencia de otra persona, para reemplazarla con la propia, es una forma moralmente dudosa de ejercer el poder.

víctimas empezaron a sufrir ataques de pánico repentinos que las llevaron a salir corriendo del aula. La situación pronto se agravó hasta el punto en que algunas empezaron a arrancarse la ropa y a correr desnudas por el campus, mientras que otras se desgarraban la ropa en jirones mientras se retorcían en el suelo y gritaban. Había historias de chicas poseídas que saltaban desde ventanas del segundo o tercer piso y caían ilesas, desarrollando de repente una fuerza tan enorme que era imposible dominarlas. ¿Cómo? He aquí la descripción de Ramose de lo que sucede cuando uno se ve afectado por la *ambalavelona*:

> RAMOSE: Lo primero que ocurre es que a la persona le viene un repentino dolor de cabeza y, con el tiempo, su mente se pierde. Empieza a hablar con palabras que no tienen sentido y es como si hubiera una segunda persona dentro suyo.
>
> Hay algo que asusta a la persona enferma. La ahoga. La atormenta. Se siente como si estuviera luchando con una serpiente o con alguna bestia feroz (dependiendo de cómo se manifieste el espíritu maligno [*fanahy ratsy*]).
>
> Por eso se dice que hay una «segunda persona» encima suyo.
>
> CHANTAL: ¿Entonces, ellos pueden ver a esta segunda persona?
>
> RAMOSE: Pueden verla. La persona puede verla, ver la serpiente que le está haciendo daño y ahorcando, y trata de luchar contra ella[191].

En un momento dado, lo llamaron para interrogar a una niña que había sido afectada pero que había recuperado temporalmente la cordura. Ella le dijo que había sido atacada por una bestia invisible, pero lo único que podía ver de ella eran sus manos agarrándola. Esa fue la razón por la que se quitó la ropa, dijo, porque parecía como si la bestia se hubiera adherido a ella. Por eso parecía retorcerse y gritar sin razón. Estaba luchando por sacársela de encima.

191 R: *Dia avy hatrany, dia marary andoha tampoka ilay olona, dia very saina avy eo izy. Dia miteniteny foana, toa sahala amin'ny misy olona faharoa ao aminy. Ka misy zavatra mampahatahotra ny marary. Voa manakenda azy. Voa mampijaly azy. Sahala amin'ny miady ambiby masiaka iray izy, sahala amin'ny bibilava iray. Arakaraky ny fiseho ilay fanahy ratsy, izay atao hoe, olona faharoa ao aminy.*
C: *Hitan'ny maso ve izany?*
R: *Hitan'ny masony izany. Hitan'ilay olona. Nohitany ilay bibilava. Niady amin'ireo heny, izay manimba azy, manakenda azy.*

Pero luego, para resumir, afirmó exactamente lo contrario. En realidad, era el fantasma en sí, la «segunda persona», la que gritaba y luchaba:

RAMOSE: La primera persona ya no tiene ningún control sobre sí misma: es la segunda persona quien la gobierna.
DAVID: Entonces es la segunda persona quien...
RAMOSE: Es la segunda la que actúa de manera extraña, la que habla sin sentido, la que se arranca la ropa...
DAVID: Pero, ¿es realmente una segunda persona o es...?
RAMOSE: Es un espíritu maligno. El alma de alguien que ha muerto, que los asusta. Aparece como una serpiente, como un humano feroz, como un fantasma hostil...
CHANTAL: ¿Y es eso lo que los hace tan fuertes?
RAMOSE: Y eso es lo que los hace tan fuertes, porque una niña con *ambalavelona* tiene la fuerza de cinco hombres. Su fuerza es realmente impresionante[192].

Estaba completamente confundido. Al principio supuse que debía ser un problema del lenguaje. Debí haberme perdido algo. Solo al día siguiente, después de haber transcrito la cinta y haberme convencido de que lo que estaba diciendo era realmente tan contradictorio como sonaba, volví a sacar el tema. Es confuso, dije. Por momentos parece como si estas víctimas estuvieran conscientes, luchando con el fantasma. Y en otros, es como si sus mentes estuvieran completamente borradas y fuera el propio fantasma y no las víctimas, el que hablaba o actuaba, haciéndoles decir tonterías o dándoles una fuerza enorme.

Reflexionó un momento. Bueno, sí, respondió. En ocasiones estaban más poseídas que en otras. En esos momentos, sus propias personalidades se borraban por completo y era el espíritu el que actuaba a través de

192 R: *Tsy ny tompon'ny tena intsony ilay olona voalohany, fa ny olona faharoa no manjaka.*
DG: *Fa ny olona faharoa dia...*
R: *Io no adaladala, io no miteniteny foana, io no mandrovitra akanjo...*
DG: *Fa tena misy olona faharoa sa misy, misy...*
R: *Fanahy ratsy.*
DG: *Fanahin'ny olona maty ve?*
R: *Fanahin'ny maty io, ka mampahatahotra azy. Miseho toy bibilava, miseho toy olona masiaka, miseho toy ny angatra...*
C: *Izay no mampatanjaka azy io?*
R: *Izay no mampatanjaka azy io–fa ankizivavy iray voan'ny Ambalavelona no manana ny herin'ny lehilahy dimy. Manana hery manokana.*

ellas. Más tarde comenzaban a recuperar la conciencia (a «recordarse a sí mismas»), y entonces parecía que el espíritu estaba afuera, luchando con ellas. En otras palabras, pasaban de estar «llevadas» a estar «oprimidas».

Zanadrano

Son raros los brotes masivos de *ambalavelona*, pero los médiums espiritistas profesionales, llamados *Zanadrano*, están por todas partes (en todas las ciudades y en la mayoría de los pueblos de la Imerina rural) y las sesiones espiritistas se realizan a diario. Todo el mundo ha asistido a una sesión espiritista en algún momento y la mayoría de la gente asiste cuando está gravemente enferma, aunque normalmente también busque los servicios de la clínica o del hospital local. Al igual que los porteadores, los *Zanadrano* están compuestos en su gran mayoría por descendientes de esclavos. Una de las características que definen a un esclavo es que son personas «perdidas» de sus propios antepasados, en particular de sus territorios ancestrales. Hasta el día de hoy, los descendientes de esclavos no tienen realmente sus propios territorios ancestrales en el mismo sentido que otros merina. Sin embargo, los *Zanadrano* crearon una forma diferente de vincularse con el paisaje ancestral porque dependen de un panteón de *Andriana*, las almas de los antiguos reyes, cuyas tumbas en la cima de las montañas se han convertido en lugares de peregrinación. La mayoría visita periódicamente estos recintos para renovar el contacto con los espíritus, y a veces, en casos difíciles, llevan a sus pacientes allí para realizar los rituales de sanación[193].

Ahora bien, hay muchas cosas que se pueden decir sobre los rituales de sanación y el trabajo del *Zanadrano* en general, pero lo que realmente quiero enfatizar aquí es la división del trabajo entre los espíritus en su práctica. La mayoría de los recintos contienen varias tumbas y, por lo general, cada espíritu real está acompañado por al menos otro espíritu, a menudo enterrado justo fuera del recinto propiamente dicho, al que se suele hacer referencia como su «soldado» o «trabajador», o a

193 Sorprendentemente, hay poco escrito sobre *Zanadrano* en la literatura etnográfica contemporánea referente a las tierras altas: nada realmente en inglés, muy poco en francés y en gran parte sobre santuarios y lugares de peregrinación más que sobre prácticas curativas comunes: por ejemplo, Cabanes (1972); Radimilahy, Andriamampianina, Blanchy, Rakotoarisoa y Razafimahazo (2006).

veces, de manera menos eufemística, como su «sirviente» o su «esclavo». Tanto los espíritus reales como los espíritus de los esclavos poseen a las personas y participan en ceremonias de curación, pero desempeñan papeles radicalmente diferentes. El papel de los primeros se centra en hablar, el de los segundos, en buscar y cargar.

Lo que básicamente hacen los médiums es tratar a personas que han sido víctimas de algún tipo de ataque mágico (o brujería, aunque había muchos tipos diferentes, la mayoría de los *Zanadrano* con los que hablé insistían en que su tarea más común era curar casos de *ambalavelona*). A los médiums se los puede denominar genéricamente *mpitaiza olona*, «cuidadores» de aquellos a quienes de alguna manera curaron y cuidaron. Casi siempre, una familia acudirá a un *Zanadrano* quejándose de alguna enfermedad. La primera etapa del tratamiento consiste en averiguar quién fue el responsable, sus motivos y cómo llevó a cabo su brujería. Se toca música, el médium entra en trance; a menudo invocan a distintos *andriana* (aquí se refieren a espíritus reales) para pedirles consejos, y se dice que cada uno de ellos tiene su propia especialidad: por ejemplo, Andriantsihanika es conocido por su habilidad para diagnosticar y curar casos de *ambalavelona*, Rafaramahery es experto en embarazos problemáticos y dolencias femeninas, etcétera. A menudo, el médium blande un espejo en el que, según se dice, puede ver al culpable o el lugar en el que escondió *ody* (es decir, «amuletos», cuernos, sacos o cajas que contienen medicinas peligrosas) que casi siempre han sido colocados alrededor de la casa o de la propiedad de la víctima, y que son la causa principal de su aflicción[194].

Esta primera etapa, la del diagnóstico, por lo general consiste en una especie de diálogo multilateral en el que participan el médium, varios espíritus, el paciente y varios miembros de la familia del paciente. En cierto sentido, se considera que el médium simplemente transmite las palabras de los espíritus, intercalando constantemente sus palabras con «él dice», para señalar que se trata de un discurso indirecto. Sin embargo, el médium no dice nada propio y hay cierta ambigüedad en su estado: casi siempre se considera que está en un estado que podríamos llamar trance y, aunque unos pocos médiums dicen simplemente transmitir palabras que oían susurradas en sus oídos, la mayoría insiste en que, incluso en

194 A menudo hay toda una red de *ody* que hay que tratar: el «*ody* madre» puede estar enterrado en los terrenos o en el patio, y varios «*ody* hijos» plantados alrededor de la casa.

esta etapa, ya no se «recuerdan a sí mismos», que no recuerdan nada después de la experiencia, o si lo hacen, solo recuerdan fragmentos aislados que se desvanecen poco después, como cuando se despierta de un sueño[195].

Una vez identificado el problema llega la etapa más dramática: la extracción de los *ody* de sus escondites. Si bien a los espíritus que diagnosticaban el problema siempre se los denominaba *andriana*, a menudo «espíritus sagrados» (*fanahy masina*), la extracción siempre la realizaba otra clase, los agentes de los espíritus reales, los espíritus esclavos, que no eran tan «sagrados» (*masina*) como «poderosos» (*mahery*)[196]. Mientras que a los espíritus del primer tipo a veces se los denomina *mpanazava*, «explicadores», a los segundos se los llama *mpaka ody*, o «controladores de *ody*».

A esta etapa se la conoce generalmente como la etapa de «extracción» (*misintona*) de la medicina maligna. La idea es que los espíritus reales envíen (*maniraka*) uno o más espíritus poderosos para eliminar los diversos *ody* ocultos en la propiedad de la víctima y los lleven invisiblemente por el aire hasta llegar a la ceremonia. Esta fase es, como se podría sospechar, el clímax del drama de la curación, y a menudo implica una intensa participación de todos los involucrados (los curanderos y su familia, la familia y los amigos de la víctima y otros asistentes) a medida que la música aumenta hasta un punto frenético, cuando el médium se levanta poseído por los espíritus de los propios *ody mpaka*, todos aplauden.

Aquí hay mucho espacio para la variación de las técnicas. Un *Zanadrano* que conocí permanecía sentado hasta el final del ritual, luego se levantaba de su asiento y comenzaba a bailar en un profundo estado de trance con un cuerno lleno de madera poderosa en una mano y una

195 Un médium, por ejemplo, rezaba mirándose en un espejo colocado junto a un libro y una vela en su gabinete, esperando a que el espíritu viniera sobre él. Su esposa explicó que, mientras miraba, el rostro del *andriana* gradualmente reemplazaba al suyo. Cuando sus propios rasgos habían sido completamente borrados, él estaba completamente poseído (*tsindriana*) y comenzaba a hablar. De manera similar, en el *ambalavelona*, las víctimas a menudo tenían miedo de los espejos, ya que veían monstruos y serpientes en ellos en lugar de su propio reflejo.

Varios médiums estaban ansiosos por escuchar mis grabaciones de sus sesiones, afirmando que nunca habían tenido la oportunidad de escuchar cómo sonaban sus espíritus.

196 En realidad, «sagrado» no es una traducción muy buena para *masina* en la mayoría de los contextos, pero servirá para el propósito actual. Para una distinción entre *masina* y *mahery*, véase Bloch (1986a).

varita en la otra, con la que guiaba al *ody* en las últimas etapas de su vuelo hacia la antecámara de la casa, donde descendía, invisible para la multitud reunida, dentro de un cubo de agua tratada con medicinas destinadas a romper su poder. Una de sus hijas u otros asistentes se apresuraban a atarlo con enredaderas. Otro *Zanadrano* sostenía dos espejos, cada uno tratado con importantes marcas de arcilla blanca, y luchaba con las fuerzas invisibles que protegían el amuleto hasta que finalmente salía volando por la ventana hacia la habitación donde se estaba llevando a cabo la sesión (generalmente rompiendo uno de los espejos en el proceso), después de lo cual, él también sumergía el objeto en un barreño con agua tratada. En todos los casos, sin embargo, la lucha se llevaba a cabo en silencio. Los *ody mpaka* nunca hablan.

Una vez que se ha eliminado el cuerpo, los espíritus reales normalmente regresan y prescriben varias medicinas, tal vez quitan los *sisika* (pequeños objetos que una bruja coloca debajo de la piel de la víctima) o pintan manchas de tierra y agua recolectadas cerca de las tumbas de diferentes espíritus reales en el cuerpo del paciente para protegerlo de futuros ataques[197]. En ese momento, la verdadera crisis claramente ya ha pasado.

Una vez más, el mismo patrón: un *andriana* que habla, y subordinados que sirven cargando en silencio. Pero también en este caso la oposición se dibuja en la distinción entre dos tipos, o quizás dos niveles o intensidades, de compromiso con un espíritu: el espíritu ancestral, benévolo, que lo «presiona» a uno, con quien uno puede entablar, al menos potencialmente, un diálogo, y el peligroso espíritu rebelde que solo puede «llevarlo lejos», desplazando por completo su mente o subjetividad[198].

Por supuesto, se da aquí un juego de desplazamientos muy complejo. Los espíritus reales envían a sus «soldados» o «esclavos» para que hagan el trabajo de tomar la medicina maligna. Según algunos médiums, esto consiste en tener que luchar contra los espíritus que la bruja o el brujo han dejado para protegerse. Se los envía a buscar y recuperar cosas, como a los niños a los que se les envía a hacer recados o a los equipos de plebeyos se les hace arrastrar árboles para los proyectos de construcción reales. Al mismo tiempo, el papel de los propios médiums

197 A menudo también hay una ceremonia de cierre llamada *famoizina* o *faditra*, en la que finalmente se desecha o se entierra algún objeto simbólico para que no pueda regresar.

198 En realidad, los médiums tienden a ser reacios a aplicar el término *entina*, «llevado», a cualquier espíritu benévolo, pero por lo demás la descripción es la misma.

reproduce en cierto sentido el de los *mpaka ody*: también se llaman a sí mismos «soldados» de los espíritus reales y, por supuesto, en efecto transmiten o siguen sus órdenes, pero desde otra perspectiva, están en cierta medida en la posición de hermanos mayores, que hablan en nombre de los espíritus reales, ya que no hablan con la voz del espíritu sino con la suya propia, simplemente transmitiendo las palabras reales[199].

La ambigüedad pone de relieve hasta qué punto precisamente se está presenciando el tipo de juego complejo de opresiones dentro de opresiones que marcó la «coreomanía» que derrocó al rey Radama II un siglo y medio atrás. Porque, como se señaló antes, las personas que se convierten en *Zanadrano* también son en su gran mayoría descendientes de esclavos. Son personas cuya mera presencia en Arivonimamo es un testimonio de actos pasados de injusticia y opresión[200], y que siguen siendo una minoría oprimida (en su mayoría pobres, en muchos casos sin tierras y sin redes sociales que los conecten con funcionarios gubernamentales o miembros de otras instituciones poderosas) pero cuyo talento (universalmente reconocido) para la mediumnidad principalmente consiste en hacer exhibiciones teatrales efectivas de la opresión que a menudo pueden ganar prominencia social e incluso (véase Graeber, 2007), cuando las cosas van muy bien, un cierto grado de poder político.

Parte IV. Conclusiones

Sobre la moralidad de la jerarquía

Nos quedamos con una imagen, ciertamente, bastante confusa.

Cuando se quiere decir que alguien está «oprimido» en malgache, se utiliza la palabra *tsindriana*, que literalmente significa como si fuera «oprimido» por algo muy pesado. El término se utiliza de forma muy similar a como lo utilizamos en el sentido de tener la subjetividad aplastada, no poder actuar por uno mismo porque uno se ve obligado a realizar tareas onerosas para otros. O puede significar simplemente que uno forma parte de una clase de personas maltratadas por sus superiores.

199 Y esto es bastante diferente de las formas de posesión más conocidas que se practican en otras partes de Madagascar, como la *tromba*.

200 Y de hecho son vistos como tales por los descendientes de sus antiguos dueños. Véase Graeber (2007).

Dada la evidente importancia de cargar cosas como primera experiencia de jerarquía, su uso puede no resultar particularmente sorprendente. Pero en otro sentido lo es. Después de todo, no es fácil, incluso ahora, encontrar en Madagascar a mucha gente que diga que la jerarquía en sí es incorrecta. Al contrario, casi todo el mundo da por sentado que siempre debe haber *zoky* y *zandry*, mayores y menores. Señalan que es una costumbre ancestral la que dicta que los hermanos menores deben llevar o cargar las cestas y las herramientas de los mayores. La costumbre ancestral nunca se considera inmoral o injusta. Por el contrario, suele tratarse como la definición misma de la moralidad. Lo mismo podría decirse del *fanompoana* a finales del siglo XIX: uno examina las fuentes en vano en busca de cualquier sugerencia de que los plebeyos sintieran que en sí fuese incorrecto tener que cargar cosas para la reina. En la literatura malgache que ha llegado hasta nosotros, ya sean documentos gubernamentales, relatos históricos o textos como *Fomba Gasy*, son responsabilidades que simplemente se asumen. Como en muchas monarquías, uno encuentra quejas sobre los «consejeros malvados», una tendencia entre los oprimidos a interpretar cualquier decisión real particularmente opresiva como el fruto de alguna camarilla de políticos egoístas que en realidad no reflejan la voluntad real. Pero, como señalaron los observadores extranjeros, la lealtad a la propia soberana era incuestionable[201]. Es de suponer que esto era cierto incluso cuando Ranavalona I recogía a miles de porteadores para sus viajes de placer y dejaba un rastro de cadáveres tras de sí. Cuando la gente común intentaba protestar contra el poder real, lo hacía utilizando un lenguaje que daba por sentado su legitimidad: por ejemplo, representándose a sí mismos como las «niñeras del rey»[202]. O, como los Ramanenjana (o médiums espiritistas contemporáneos), esgrimiendo imágenes de absoluta sumisión para hacer afirmaciones encubiertas de una autoridad superior.

201 Al menos en público. Por supuesto, Raombana, el secretario personal de la reina, no expresó nada más que odio hacia ella en su elaborada historia de la que se extrajo la cita anterior sobre las expediciones de placer de Ranavalona. Pero su historia estaba escrita en inglés, por lo que nadie en la corte podía leerla. Así que no es que fuera inimaginable una posición así.

202 Aunque en este caso resulta útil consultar *Los dominados y el arte de la resistencia* de Scott (2000) sobre cómo a menudo el culto al rey y la denuncia de los «consejeros malvados» son simplemente la estrategia práctica más obvia que pueden adoptar los campesinos, y puede no tener una relación real con lo que la gente probablemente les diría, por ejemplo, a sus colegas en el bar.

Si nos basamos exclusivamente en fuentes del siglo XIX, sería difícil escapar a la conclusión de que la jerarquía se asumía universalmente como un principio natural e inevitable de toda vida humana, profundamente arraigado en la familia, la base de toda la vida social en el reino, y un principio que a nadie se le habría ocurrido cuestionar[203]. Pero, de no ser así, nos quedamos con algo similar a un enigma histórico, porque todo esto cambió rápidamente después de la conquista francesa en 1895 y con la abolición de la esclavitud y el desmantelamiento de la monarquía en 1896. Casi inmediatamente, uno comienza a ver signos del tipo de discurso moral que tanto prevalece en la Imerina rural actual, un discurso en el que los reyes y las reinas son casi siempre representados como opresores que trataban a sus súbditos como esclavos y cuyos descendientes han sido castigados desde entonces con la esterilidad y la muerte (Graeber, 2007). ¿De dónde salió este tipo de retórica si esas ideas hubieran sido literalmente impensables una generación antes? Se podría argumentar, por supuesto, que fueron introducidas por los propios franceses: señalar la nueva importancia del cristianismo como foco de resistencia nacionalista, o de los ideales igualitarios occidentales tomados del sistema educativo francés. Pero sería muy difícil defender este argumento. En primer lugar, habría que explicar cómo un conjunto de conceptos ajenos logró suplantar por completo las ideas tradicionales de tal manera que ahora nadie recuerda siquiera cuáles eran esas ideas tradicionales. Aún más desconcertante sería explicar por qué las élites francófilas, devotamente cristianas y bien educadas de la capital y de las ciudades más grandes siguen siendo hasta la actualidad el único grupo significativo de personas en Imerina que no suscriben esta nueva visión igualitaria, sino que tienden a insistir en que los antiguos reyes y reinas malgaches eran nobles y justos, y que las antiguas formas malgaches de jerarquía eran intrínsecamente legítimas. Mientras tanto, los descendientes de los oprimidos, que tienen menos acceso a las ideas de la Ilustración extranjera, han llegado a ver a esa misma élite como los herederos de sus antiguos opresores reales.

Ahora bien, hay una sencilla explicación. Tal vez nuestras fuentes, que después de todo consisten principalmente de informes de misioneros, documentos gubernamentales y algún tipo de discurso oficial, no

203 Incluso en el nacimiento de gemelos, es necesario tener en cuenta quién salió primero del útero para establecer quién es *zoky* y quién es *zandry*, pues no es concebible que no haya jerarquía entre hermanos.

nos estén dando el panorama completo. James Scott (2000) ha dicho que, al menos en casos de opresión muy clara (esclavos, intocables, siervos y ese tipo de cosas) esto es así. Según él, siempre que haya una situación de desigualdad extrema habrá una ideología oficial que afirme que esta situación es justa y razonable, es decir, una ideología en la que nadie cree realmente, ni los de arriba ni los de abajo, pero que públicamente todos se sienten obligados a aceptar. Los esclavos de las plantaciones no sienten realmente que sus amos se interesen paternalmente por su bienestar (como tampoco lo sienten los amos), más bien, forma parte de la naturaleza del poder de cualquier amo (su primera línea de defensa, podríamos decir) insistir en que los esclavos sigan el juego de la farsa en presencia de sus amos. El resultado es que, en esas situaciones, la gente actúa casi exactamente como lo haría si estuviera conspirando para falsificar el registro para los futuros historiadores, ya que es evidente que son los hechos y opiniones oficiales, y no lo que la gente dice fuera de escena (lo que Scott llama la «transcripción oculta») lo que aparece en el tipo de documentos que seguramente lleguen a manos de los historiadores.

Scott escribe principalmente sobre situaciones en las que las líneas jerárquicas están claramente trazadas: donde hay dos grupos claramente definidos, uno evidentemente en la cima y el otro claramente subordinado. Aun así, también sugiere que, incluso en situaciones más complicadas en las que las líneas son más difusas, algo parecido tenderá a suceder. Esto es precisamente lo que parece haber sucedido en Imerina. Por lo tanto, Pier Larson, un historiador que ha realizado un estudio exhaustivo de las fuentes sobre el comportamiento popular en la Imerina del siglo XVIII y principios del XIX, dice que no ha encontrado evidencia de sentimientos explícitamente igualitarios en los textos existentes. Concluye que «la igualdad social no era ni una realidad ni un ideal cultural en Madagascar central» y «la jerarquía era un principio fundamental de la interacción humana», nunca cuestionado en sí mismo (2000: 89)[204]. De hecho, Scott argumentaría que esto es precisamente lo que, por lo general, uno puede esperar.

204 Larson no solo no encuentra ninguna prueba de que existiera una «transcripción oculta» que rechazara completamente los términos básicos de la ideología real (2000: 256-257), sino que insiste en que no existía tal transcripción oculta. Con el debido respeto a la ejemplar erudición de Larson, no entiendo sobre qué base alguien podría afirmar que sabía con certeza lo que los campesinos malgaches decían a puerta cerrada.

Por otra parte, no es nada satisfactorio decir que la gente simplemente debe haber estado susurrando sentimientos igualitarios entre sí, porque es algo que la gente siempre hace. Parece razonable suponer que si los principios igualitarios estaban presentes, deben haberse manifestado de alguna manera que haya dejado algún tipo de rastro. De hecho, si uno examina cuidadosamente los registros, creo que se pueden detectar principios de igualdad, a menudo y de forma particular, dentro de algunas de las afirmaciones más ardientes de jerarquía. Es cierto que a veces los reyes merina enfatizaron que eran guardianes de la propiedad y mantenían los rangos y divisiones del reino; en otras, sin embargo, enfatizaron que, como se dice que dijo Andrianampoinimerina, «todos deben ser iguales porque todos son igualmente mis súbditos». La brecha absoluta entre gobernantes y gobernados hacía que las distinciones internas entre súbditos fueran irrelevantes, incluso quizás un poco subversivas si se comparaban. De manera similar, en los proyectos de trabajo para la realeza, se puede recurrir a algunos de los mismos textos en los que los observadores extranjeros enfatizan la lealtad absoluta de los súbditos a la reina. Mientras que muchas fuentes malgaches tempranas enfatizaban cómo los rangos y las divisiones se elaboraban mediante la asignación de diferentes tipos de trabajo real, los observadores extranjeros a menudo se sorprendían de cómo sencillamente se dejaban de lado todas las distinciones de estatus cuando se prestaba un servicio personal a la reina:

> Cuando hay que hacer algún trabajo especial relacionado con los patios reales, como reconstruir o ampliar los altos muros de contención, todos los rangos del pueblo, desde el más alto hasta el más bajo, se enorgullecen de hacer parte del trabajo real con sus manos. Bajo la mirada de su reina, que observa sentada desde un asiento elevado, se ve a los oficiales de más alto rango con sus *lambas* [mantos] ceñidos a la cintura, trabajando más duro que sus esclavos, cargando piedras, cavando o apisonando tierra y haciendo cualquier trabajo manual que pueda requerirse. Gran parte del mismo tipo de sentimiento existe cuando se limpia el terreno para la construcción de sus capillas, cuando todos, hombres y mujeres, *andriano* y esclavos, oficiales y soldados, trabajan con el mayor celo; algunos cavan, otros traen piedras, otros colocan ladrillos, mientras que sus esposas mezclan el mortero y traen el agua necesaria para el trabajo (Sibree, 1880: 189-190).

Hay que tener cuidado con textos como este. Es difícil saber cuánto entendía realmente el autor de lo que estaba sucediendo. Por ejemplo, el texto asume (pero no lo dice exactamente) que personas libres y esclavos trabajaban juntos en proyectos reales. Esto no puede haber sido cierto. Los esclavos tenían estrictamente prohibido trabajar en proyectos reales, y cualquier esclavo que pudiera demostrar en un tribunal que lo había hecho podía obtener su libertad. Pero el resto parece bastante preciso. Y sí, amos y esclavos trabajaron codo a codo en la construcción de iglesias protestantes. Un ejemplo perfecto de cómo la lógica de las prácticas existentes hizo que los merina comunes estuvieran dispuestos a ser receptivos al mensaje cristiano de que, al menos en contextos religiosos (y por ende, potencialmente en otros) todos eran iguales ante el Señor[205].

Se puede ver esto como un ejemplo de algo inherente a la naturaleza de la jerarquía, cuya lógica siempre parece crear imágenes de igualdad como una especie de efecto secundario (Graeber, 1997). O se puede ver como un ejemplo de una variante particularmente malgache de esta lógica, mediante la cual se crea libertad e igualdad al efectuar una subordinación común a un poder distante y absoluto que, en cualquier sentido práctico, en realidad no existe (Althabe, 1969; Graeber, 2007)[206].

Creo que ambas cosas serían ciertas. Pero lo que quiero señalar aquí es que principios como jerarquía e igualdad siempre están al alcance de la gente como ideas porque en la práctica siempre son inmanentes. Por esto mismo tienden a enredarse completamente entre sí. Es lo correcto y acorde con la costumbre ancestral que una niña de diez años lleve la cesta de su hermana de catorce años, pero, obviamente, solo dentro de lo razonable. Nadie querría que un niño tuviera que soportar una carga tan grande que experimentara un dolor real, se arriesgara a sufrir lesiones graves o que se tambaleara con tanta dificultad que todos acabarían tardando una eternidad en llegar a casa. En algún momento, el principio jerárquico siempre chocará con otros: que los adultos son responsables del bienestar de los niños o que, entre las personas que realizan

205 El ritual mortuorio transmite un mensaje igualitario similar. En el *famadihana*, se supone que todos deben vestir con la misma modestia y, si es posible, más o menos igual. Las distinciones deben eliminarse para enfatizar la igualdad en la descendencia común. Durante el siglo XIX, el ritual mortuorio se centraba en el arrastre colectivo de piedras de granito para construir tumbas, muy parecido al arrastre de árboles para las casas reales.

206 Hay que tener en cuenta que la reina era en realidad una figura decorativa durante la mayor parte de este período.

una tarea común, solo se puede esperar que cada uno contribuya según su capacidad, y que a cada uno se le deben dar los recursos que le faciliten hacerlo. Al menos dentro del proceso de trabajo en sí, la gente practica una forma de comunismo irreflexivo y pragmático: «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». Como indica la cita anterior, incluso el *fanompoana* parece haber tenido una tendencia a caer en esta suerte de lógica igualadora fuera de ciertos contextos altamente ritualizados (fundaciones, funerales reales) donde había cuestiones particulares de estatus que resolver (¿quién se encarga de colocar el pilar central? ¿Quién se encarga de proporcionar las esteras?). Había una tarea común que había que realizar, era del interés de todos realizarla bien, por lo tanto, cada uno asumía tareas de acuerdo con sus capacidades. Me aventuraría a decir que todas las formas de jerarquía se basan en prácticas igualitarias, incluso comunistas, cuya lógica siempre puede invocarse para subvertirlas, ya que es la base de gran parte de la moralidad cotidiana. Sospecho que esa es la razón de la extraña ambivalencia del proverbio con el que empezamos: «Si tienes un hermano menor, entonces no tendrás problemas para llevar algo, si tienes uno mayor, entonces no tendrás problemas para hablar». Hasta el átomo más básico de la jerarquía tiene que ser representado de alguna manera, para parecer justo, igualitario y recíproco[207].

Condiciones para la comunicación

¿Qué es entonces la opresión? En el contexto malgache, parece ser el punto en el que una experiencia de subordinación (que aquí, como en otros lugares, tiende a expresarse como una posición inferior a algo o a alguien) choca con un sentido amplio, pero ni siquiera necesariamente articulado de forma tan clara, de equidad, igualdad y justicia. Para cada individuo, esto probablemente evoca todo tipo de recuerdos infantiles profundamente internalizados; por ejemplo, la indignación que cualquier niño sentiría al descubrir que, donde antes parecía divertir a los adultos cuando se negaba a realizar tareas ordinarias y era tratado como un héroe conquistador cuando se dignaba a hacerlas, de repente le encomendaban las tareas más onerosas y se esperaba que las hicieran, no

207 Para un argumento algo análogo, véase el excelente trabajo de Bloch «Hierarchy and Equality in Merina Kinship» (1986b).

porque su juventud lo hiciera particularmente especial, sino, más bien, porque de repente lo convirtió en el último de la lista. Para cualquier adulto malgache, esos recuerdos indignados estarían inextricablemente ligados a los recuerdos de llevar cargas pesadas sobre los hombros o sobre la cabeza. La estructura subyacente de las ideas sobre el habla y el transporte podría haber estado tan profundamente arraigada que tendía a dar forma incluso a estados inconscientes oníricos (como hemos visto en el caso de los médiums antes mencionado). Para cualquier individuo, la opresión era al mismo tiempo un principio abstracto potencialmente universal, un conjunto de prácticas culturales particularmente malgaches y una colección única de recuerdos muy personales.

Lo interesante es que esta riqueza de experiencias sensoriales no hace que estos conceptos sean incomunicables entre culturas, de la misma manera que el hecho de que cuando dos malgaches hablan de la opresión, tampoco es imposible que realmente se entiendan cuando recurren a un conjunto diferente de experiencias personales. Estoy convencido de que, en todo caso, ocurre lo contrario. Esta riqueza es una fuente de creatividad inagotable que, a fin de cuentas, es una parte esencial de lo que nos permite hablar a través de las aparentes fronteras culturales.

Es posible que la inspiración original para este artículo haya sido una conversación en inglés que tuve con un estudiante universitario de Antananarivo poco después de mi llegada. Yo todavía vivía en la capital, estaba aprendiendo el idioma y empezando a entender lo que había en los archivos. Pasé mucho tiempo sentado en cafés y restaurantes, pensando en la postura, los gestos y el movimiento de los cuerpos en el espacio. La mayoría de los antropólogos pasan mucho tiempo pensando en estas cosas, en esa etapa muy temprana, cuando realmente no pueden hablar con nadie y la mayor parte del tiempo no tienen ni idea de lo que realmente piensa que está sucediendo la gente que lo rodea. También saben que es una buena idea anotar los pensamientos que se tienen en esa etapa temprana, porque es probable que noten cosas que poco después desaparecen de la conciencia. Me obsesioné con la política de la mirada, específicamente con aquellas personas que se atreven a mirar libremente en lugares públicos. En un par de ocasiones, cuando yo mismo me sentí completamente limitado e inhibido por la seguridad de las miradas desafiantes, recuerdo haber reflexionado que esto debe ser algo así como lo que la mayoría de las mujeres del planeta viven constantemente en el espacio público, y que el efecto que produce (una contracción constante hacia adentro, sin saber nunca exactamente

dónde fijar la mirada, o buscando lugares seguros y vacíos cerca, viviendo en una botella claustrofóbica de uno mismo) solo puede tener un efecto devastador en la sensación de moverse en el entorno y la forma de ocupar el espacio. Había estado leyendo recientemente el libro *The Body in Pain* (1985) de Elaine Scarry, así que empecé a reflexionar sobre la analogía entre esto y el dolor y el malestar físico que Scarry describe como un proceso de destrucción de mundos, como algo que derrumba ese mismo sentido de pertenencia al mundo circundante con sus redes de significados y objetos, que absorbe el significado, comprimiéndolo en el espacio mínimo y circunscrito del cuerpo dolorido. Mis cuadernos estaban llenos de especulaciones sobre cómo el juego de ojos circundantes, los sentimientos de dolor o no dolor, los potenciales objetivos para la acción o la amenaza de violencia, todo contribuye a (y también proviene de) el comportamiento físico inmediato de una persona, su porte, sus gestos, cómo sostiene los brazos y las piernas, las tendencias a encorvarse o a estirarse, a hablar en voz alta o a no hablar, etcétera.

El problema fue que pronto me di cuenta de que esto no tenía casi nada que ver con la forma en que las mujeres malgaches normalmente vivían o se comportaban. Esto se hizo evidente en el momento en que una se alejaba, como pronto lo hice yo, de las instituciones dominadas por los extranjeros. En todo caso, la situación parecía la contraria a la que estaba acostumbrado. Al poco tiempo le comenté a una amiga (una mujer llamada Lala que estudiaba en la universidad de Ankatso) lo sorprendente que me resultaba, en términos de lenguaje corporal ordinario, que a menudo fueran las mujeres las que parecían más propensas a hacer el gesto atrevido y expansivo, las que caminaban con mayor confianza en público. Los hombres, incluso muchos jóvenes, parecían encogerse sobre sí mismos con más frecuencia en público, a menudo parecían tímidos y reservados. ¿Por qué? (Aquí me expresaba tanto imitando posturas como con palabras reales).

«Bueno, eso es porque están oprimidos por su cultura», dijo Lala, y acompañó sus palabras con un gesto: su mano presionando firmemente hacia abajo, como si estuviera sobre algo invisible frente a ella. Lo interesante es que, en general, no se usaban expresiones idiomáticas de opresión cuando se hablaba de género, y ciertamente no se hacía cuando se hablaba de hombres. Pero, incluso entre dos personas que apenas estaban aprendiendo a hablar entre sí, jugar con esas imágenes de maneras originales parecía la forma evidente de comenzar una conversación.

Con el tiempo, y tras muchas más conversaciones y mucha observación, mis ideas sobre el género en las tierras altas de Madagascar evolucionaron y se cristalizaron. Finalmente, se convirtieron en un ensayo (Graeber, 1996b). Al final, el comentario de Lala no resultó tan relevante, pero el gesto se me quedó grabado. De alguna manera parecía importante. Probablemente esa fue la razón por la que, más tarde, presté atención cuando empecé a escuchar diferentes usos del término *tsindriana*.

A ese primer nivel básico, previo a las palabras, se le podría llamar el nivel de la fenomenología. A menudo, las percepciones culturales más profundas se logran reduciendo intencionalmente las cosas a esta especie de grado cero y luego volviendo a subirlas. De hecho, esto era precisamente lo que Scarry intentaba hacer en *The Body in Pain*, un libro que no solo se nutre de la tradición fenomenológica, sino también de las percepciones medio olvidadas del existencialismo. Y me resultó útil. Scarry comienza proponiendo una oposición entre el dolor y el lenguaje. El dolor físico, si es lo suficientemente intenso, destruye la posibilidad misma del lenguaje, siendo el lenguaje la forma más importante en que el yo se integra y se involucra en el mundo circundante. Por lo tanto, el sufrimiento hace que uno se derrumbe en sí mismo. En este sentido, hacer que otra persona soporte tus cargas y luego apoderarse de su derecho a la palabra podría verse como la forma más evidente de expandirse hacia mundos más grandes a sus expensas. Pero terminé usando la obra de Scarry no solo para entender los conceptos malgaches, sino para pivotear en ellos; de hecho, para pivotear de unos a otros en una especie de diálogo conceptual. La segunda mitad del libro (1985: 159-326) se ocupa específicamente de la producción, o como ella misma lo expresa, de la «creación material», como una especie de punto de encuentro entre el lenguaje y el dolor[208]. Según ella, el trabajo no se experimenta como algo inherentemente doloroso, como una forma de opresión, a menos que esté divorciado de un sentido de agencia, de hacer algo. Esto es cierto, pero la división en tres partes entre palabras, hacer y cargar (esta última emblemática de todo tipo de otras formas de trabajo de apoyo y mantenimiento, formas clásicas de trabajo femenino o servil) parecía una corrección útil. Nos recuerda hasta qué punto nuestros hábitos de pensamiento, al menos desde la época de Marx, han hecho que el trabajo del artesano o del trabajador de fábrica sean los emblemas del trabajo en

208 O, para ser más precisos, entre el dolor y la imaginación. Sostiene que el dolor es una sensación sin objeto, mientras que la imaginación, es un objeto sin sensación.

general y cómo ese enfoque en sí mismo tiende a relegar a las sombras la mayoría de las formas de trabajo real.

De hecho, ninguna de las concepciones malgaches que he analizado, por exóticas que parezcan, surge de un universo conceptual completamente ajeno. Por eso tienen el potencial de decirnos algo. Describir a los reyes como niños parece extraño, pero es extraño solo hasta que uno realmente lo analiza. Por lo general, los jefes de Estado tienden a ser seres petulantes y engreídos, rodeados en todo momento de personas que se ocupan de sus necesidades físicas y les recuerdan cómo deben actuar. Consideramos a Hegel un gran filósofo en parte por haber planteado una cuestión que para la mayoría de los malgaches parece ser una cuestión de simple sentido común.

Un alegato a favor del relativismo dialógico

Se podría incluso argumentar que este tipo de comparaciones siempre han sido la esencia de la antropología. O deberían serlo. En el mejor de los casos, la antropología es el comienzo de una conversación. Se basa en el supuesto de que esa conversación es posible, aunque sea difícil saber con precisión por qué. De hecho, incluso cuando los antropólogos se ponen teóricos, a menudo parecen decididos a negar que sea posible.

Aquí, finalmente puedo volver a la cuestión del relativismo. Pienso que la razón por la que los antropólogos suelen ser tan reacios a hacer generalizaciones transculturales es que cuando buscan términos comunes tienden a hacerlo precisamente en el nivel equivocado[209]. Generalmente buscan formas de autoridad constituida. Si buscan algún tipo de universalismo moral, suponen que esos principios están presentes en todos los sistemas jurídicos conocidos, si se les pide que busquen universales estéticos, buscan cualquier cualidad que pueda verse presente

209 O más bien, reconocer que lo hemos hecho. Después de todo, nadie que desarrolle una teoría del ritual escribe como si el ritual fuera un fenómeno que solo existe en África y partes de Eurasia, pero no, por ejemplo, en Sudamérica. Los términos analíticos son siempre universales. Como descubrieron los antropólogos en la década de 1970, cuando empezaron a deconstruir todos los términos familiares, desde «matrimonio» hasta «religión». Una vez que se ha hecho eso, queda muy poco de lo que hablar, excepto quizás algunas teorías abstractas de las estructuras de la mente, que luego resultaron ser ridículamente simplistas.

en todo objeto formalmente reconocido como «arte» (o cualquier cosa que decidan que es el equivalente local más cercano). La conclusión inevitable, entonces, es que tales universales no existen[210]. En cambio, lo que propongo es que en estos casos sería mejor examinar las formas comunes de argumentar sobre la moralidad o las formas comunes de pensar y hablar sobre el placer estético, que parecen mucho más similares en distintas culturas que cualquier conclusión particular a la que se pueda llegar en esas conversaciones (y mucho menos conclusiones a las que se les dé algún tipo de sello de autoridad). Esta sería la manera de intentar hacerse una idea de las tendencias y capacidades subyacentes comunes. Los mecanismos generativos, por decirlo de alguna manera. Quizá sea más fácil verlos precisamente cuando alguien está cuestionando lo que localmente se considera autoridad o sabiduría aceptada.

Mi argumento principal es bastante claro, aunque los relativistas clásicos parezcan extrañamente ciegos. Las cuestiones de diferencia cultural solo se vuelven relevantes cuando ya hay algún tipo de comunicación en marcha. No hay razón para preguntarse cómo juzgar el universo cultural de otra persona, y si uno debe hacerlo, a menos que se tenga alguna idea de lo que es ese universo; y eso significa que las personas, al menos en cierta medida, ya se están comunicando.

A su vez, el hecho de que las personas se comuniquen presupone dos cosas. En primer lugar, presupone que existe algún tipo de similitud entre ellas que hace posible la comunicación. Todas las lenguas humanas, por ejemplo, parecen tener sustantivos y verbos, sujetos y objetos, que son equivalentes. Por eso, cualquier hablante de quechua, si realmente se lo propone, es capaz de aprender sueco, y cualquier hablante de sueco puede aprender quechua, pero nadie, ni siquiera los expertos armados con potentes ordenadores, ha descubierto cómo comunicarse con delfines o con orcas. Por eso algunos (por ejemplo, Sperber, 1985) han señalado que la antropología, al adoptar formas extremas de

210 He estado haciendo referencia al «relativismo cultural» en un sentido amplio. De hecho, existen varios tipos y grados de tal relativismo. Mark Whitaker (1996) distingue tres: (1) el relativismo cultural convencional, que sostiene que cualquier acción humana solo puede ser entendida en su contexto cultural; (2) el relativismo epistemológico (o cognitivo), que sostiene que los diferentes sistemas de conocimiento son fundamentalmente inconmensurables; y (3) el relativismo ético, que insiste en que los juicios transculturales son imposibles. Cada uno de ellos se basa claramente en los otros. Cuando hablo de «relativismo clásico», en realidad me refiero a la mezcla bastante aleatoria de los tres que parece surgir cuando los antropólogos discuten con aquellos que consideran universalistas.

relativismo (es decir, al intentar negar que todas las lenguas humanas realmente tienen características comunes significativas), en ocasiones es como si se quisiera negar la posibilidad de su propia existencia.

El segundo argumento es que la conversación tiene que tener lugar dentro de un contexto social y político más amplio. Es decir, que este contexto no sea simplemente un fruto de la conversación, sino que, más bien, desempeñe un papel sustancial en la configuración de lo que la gente siente que tiene que hablar. El relativismo cultural en la forma más conocida (lo que he estado definiendo como «relativismo clásico») tomó forma dentro de un contexto político muy particular. Su apogeo fue a mediados del siglo XX, una época en la que la antropología se consideraba políticamente relevante principalmente por su posibilidad para contribuir en la descripción de las estructuras de autoridad legítima dentro de las reservas indias, los sistemas coloniales de gobierno indirecto o las naciones recién independizadas dentro de un sistema interestatal todavía firmemente controlado por las antiguas potencias coloniales. En otras palabras, se trataba de ayudar a los burócratas a identificar a las autoridades legítimas. «Simplemente habla con el jefe», cuenta un antiguo profesor mío que le dijo su asesor en la década de 1950, «en todo caso, él es el único que realmente sabe algo». Entonces, no es sorprendente que haya adoptado la forma que adoptó, incluso si esta fue una forma que, llevada a su extremo lógico, solo podía conducir a una lógica del *apartheid*.

Las cosas han cambiado, pero probablemente no tanto como nos gusta pensar. En 1925, un antropólogo que trabajaba para el Gobierno británico aclarando las divisiones tribales en el Sudán angloegipcio, no hacía nada muy distinto de lo que hace hoy un antropólogo investiga para las Naciones Unidas o para el Banco Mundial con el fin de determinar a qué grupos étnicos nepalíes se les debería conceder el estatus de «indígenas». Ambos se enfrentan a dilemas morales muy similares. No hay motivos para creer que esto vaya a cambiar por completo en un futuro próximo. Mientras existan burocracias internacionales poderosas, seguirán pidiendo a los antropólogos que les ayuden a identificar a quiénes reconocer como autoridades locales legítimas, al menos en aquellas áreas que les parezcan más marginales y confusas. Aun así, siempre hubo otras conversaciones en curso, y actualmente al menos es posible sugerir que estas ya no son las más importantes. El aumento de la movilidad y los indicios del posible comienzo de una ruptura importante de las relaciones de poder tradicionales (este-oeste, norte-sur)

permiten concebir una antropología que sea, ante todo, una conversación mutua (entre todos por igual) sobre la naturaleza de la autoridad misma[211]. En definitiva, es en lo que debe convertirse la antropología si ha de emerger como una fuerza política de liberación en lugar de un simple control de daños.

No se trata de afirmar que todas las formas de autoridad sean ilegítimas. Si así fuera, no habría nada que discutir. Del mismo modo, una conversación tan amplia tampoco significaría una eliminación total de los límites y la erradicación de las diferencias. Las relaciones mutuas, incluso las más íntimas, siempre implican el reconocimiento de los límites y la aceptación de las diferencias: a esto es a lo que generalmente nos referimos cuando, por ejemplo, hablamos de «dignidad» o «respeto». Lejos de sugerir que abandonemos el relativismo, estoy diciendo que necesitamos ampliar nuestra noción de lo que es el relativismo, para verlo como un aspecto de cualquier relación humana fundamentalmente sana, ya sea individual o colectiva, ya sea distante o cercana. En su forma más mínima, la práctica del relativismo es simplemente una cuestión de respeto mutuo.

Se podría hablar de «relativismo dialógico», un reconocimiento mutuo de la diferencia y un respeto por esta diferencia basados en el reconocimiento de una similitud aún más fundamental (y, por lo tanto, de una igualdad) que hace posible ese reconocimiento. Solo podría basarse en un compromiso por llevar adelante la conversación de una manera que nunca deje de lado cuestiones incómodas (como, por ejemplo, ¿quién tiene derecho a hablar y quién tiene que hacer el trabajo pesado?), pero que también proceda sobre la base de la suposición de que ninguna tradición tiene el monopolio de la comprensión de estos asuntos. Creo que, si algo nos enseña nuestra exploración del término «opresión», esto es cuán rico y heterogéneo es realmente el material a partir del cual podríamos armar un sentido compartido de humanidad.

211 Como los académicos tienden a leer frases como esa de manera extrañamente reduccionista, permítanme subrayar: dije «ante todo» en relación con la autoridad, no «solamente». Obviamente debería hacer referencia también a todo lo demás.

9.

El crepúsculo del vanguardismo

Los pensadores revolucionarios llevan casi un siglo afirmando que la era del vanguardismo ha terminado. Fuera de un puñado de pequeños grupos sectarios, es casi imposible encontrar intelectuales radicales que crean seriamente que su papel debería ser el de determinar el análisis histórico correcto de la situación mundial, con el fin de conducir a las masas en la única dirección verdaderamente revolucionaria. Pero (como ocurre con la idea misma del progreso, con la que obviamente está conectado), parece mucho más fácil renunciar al principio que librarse de los hábitos de pensamiento que lo acompañan. Las actitudes vanguardistas, incluso las sectarias, se han arraigado tan profundamente en el radicalismo académico que es difícil decir qué significaría pensar fuera de ellas.

La profundidad del problema realmente me impactó cuando me familiaricé por primera vez con los métodos de toma de decisiones por consenso que se emplean en los movimientos políticos anarquistas y de inspiración anarquista de América del Norte. Estos, a su vez, guardaban muchas similitudes con el estilo de toma de decisiones políticas de la Madagascar rural, donde había realizado mi trabajo de campo antropológico. Hay una enorme variación entre los diferentes estilos y formas de consenso, pero algo que casi todas las variantes norteamericanas tienen en común es que están organizadas en consciente oposición con la forma de organización y, especialmente, de debate típico del grupo marxista sectario clásico. Mientras que estos últimos generalmente se

organizan en torno a algún maestro teórico (que ofrece un análisis exhaustivo de la situación mundial y a menudo de la historia humana en su conjunto, pero muy poca reflexión teórica sobre cuestiones más inmediatas de organización y práctica) los grupos de inspiración anarquista tienden a operar bajo el supuesto de que nadie podría, o mejor dicho debería, convertir a otra persona para que asuma su propio punto de vista, ya que las estructuras de toma de decisiones son formas de gestionar la diversidad y, por lo tanto, habría que centrarse en mantener el proceso igualitario y en considerar cuestiones inmediatas de acción en el presente. Un principio fundamental del debate político, por ejemplo, es que uno está obligado a conceder a los demás participantes el beneficio de la duda por su honestidad y buenas intenciones, independientemente de lo que uno pueda pensar de sus argumentos. En parte, esto surge del estilo de debate que fomenta la toma de decisiones por consenso: mientras que la votación alienta a uno a reducir las posiciones de los oponentes a una caricatura hostil, o a lo que sea necesario para derrotarlos, un proceso de consenso se basa en un principio de compromiso y creatividad, en el que uno cambia constantemente las propuestas hasta que puede llegar a algo con lo que todos puedan al menos aceptar. Por lo tanto, lo que incentiva es siempre dar la mejor interpretación posible a los argumentos de los demás.

Todo esto me impresionó porque me hizo ver hasta qué punto la práctica intelectual generalizada (como, por ejemplo, el tipo de cosas que me enseñaron a hacer en la Universidad de Chicago) se parece a las formas sectarias de debate. Una de las cosas que más me había perturbado de mi formación allí era precisamente la manera en que se nos animaba a leer los argumentos de otros teóricos: si había dos maneras de leer una frase, una de las cuales suponía que el autor tenía al menos una pizca de sentido común y la otra que era un completo idiota, la tendencia era siempre elegir la segunda. A veces me llegué a preguntar cómo se podía conciliar esto con la idea de que la práctica intelectual tenía la intención última de ser un trabajo común en pos de la verdad. Lo mismo ocurre con otros hábitos intelectuales: por ejemplo, la cuidadosa elaboración de listas de distintas «maneras de estar equivocado» (que suelen terminar en «ismo» –subjetivismo, empirismo–, todas muy parecidas a sus paralelos sectarios: reformismo, desviacionismo de izquierdas, hegemonismo) y la disposición a escuchar puntos de vista diferentes al propio solo el tiempo necesario para descubrir en qué tipo de equivocación encuadrarlos. Si a esto le sumamos la

tendencia a tratar las diferencias intelectuales (a menudo menores) no solo como signos de pertenencia a algún «ismo» imaginario, sino como profundas fallas morales, al mismo nivel que el racismo o el imperialismo (y, de hecho, a menudo participando de ellos), tenemos una reproducción casi exacta del estilo de debate intelectual típico de las sectas vanguardistas más ridículas.

Sigo creyendo que la creciente prevalencia de modos de discurso nuevos y, en mi opinión, mucho más saludables, entre los activistas tendrá sus efectos en la academia, pero es difícil negar que, hasta ahora, el cambio ha tardado mucho en producirse.

¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la academia?

Se podría argumentar que esto es debido a que en sí mismo el anarquismo ha hecho muy pocos avances en el ámbito académico. Como filosofía política, el anarquismo está atravesando una verdadera explosión en los últimos años. Los movimientos anarquistas o de inspiración anarquista están creciendo en todas partes. Los principios anarquistas (autonomía, libre asociación, autoorganización, apoyo mutuo, democracia directa) se han convertido en la base para la organización del movimiento antiglobalización[212] y otros posteriores. Como ha señalado recientemente Barbara Epstein (2001), al menos en Europa y las Américas, ya han ocupado en buena medida el lugar que tenía el marxismo en los movimientos sociales de la década de los sesenta. Constituye la ideología revolucionaria central, la fuente de ideas e inspiración: incluso aquellos que no se consideran anarquistas sienten que tienen que definirse en relación a ella. Sin embargo, esto no ha encontrado casi ningún reflejo en el discurso académico. La mayoría de los académicos parecen tener solo una idea muy vaga de lo que es el anarquismo, o bien lo descartan con los estereotipos más crudos («¡Organización anarquista! ¿Pero no es eso una contradicción de términos?»). En los Estados Unidos –y no creo que sea tan diferente en otros lugares– hay miles de académicos que son marxistas de alguna manera, pero casi nadie que esté dispuesto a llamarse abiertamente anarquista.

212 He optado por este término en vez del «movimiento de la globalización» que utiliza el autor por ser el más extendido en nuestro contexto [N. del T.].

No creo que esto se deba simplemente a que la academia esté atrasada con respecto al momento. El marxismo siempre ha tenido una afinidad con la academia que el anarquismo nunca tendrá. Después de todo, fue inventado por un doctor en filosofía, y siempre ha habido algo en su espíritu que encaja con el de la academia. El anarquismo, en cambio, no fue inventado por nadie. Es cierto que los historiadores suelen tratarlo como si efectivamente lo fuera, construyendo la historia del anarquismo como si básicamente se tratara de una criatura idéntica al marxismo en su naturaleza. Dicen que fue creado por pensadores específicos del siglo XIX, tal vez Godwin o Stirner, pero definitivamente Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Inspiró a las organizaciones de la clase trabajadora y se enredó en las luchas políticas. Pero, de hecho, la analogía es bastante forzada. En primer lugar, los pensadores del siglo XIX a los que generalmente se les atribuye la invención del anarquismo no se consideraban a sí mismos como los inventores de nada particularmente nuevo. Los principios básicos del anarquismo (autoorganización, libre asociación, apoyo mutuo) son tan antiguos como la humanidad. De manera similar, el rechazo del Estado y de todas las formas de violencia estructural, desigualdad o dominación (anarquismo significa literalmente «sin gobernantes»), incluso la suposición de que todas estas formas están relacionadas de alguna manera y se refuerzan mutuamente, no era una doctrina sorprendentemente nueva del siglo XIX. Se pueden encontrar pruebas de personas que plantearon argumentos similares a lo largo de la historia, a pesar del hecho de que hay muchas razones para creer que esas opiniones eran las que tenían menos probabilidades de ser escritas. Estamos hablando menos de un cuerpo teórico que de una actitud, o tal vez de una fe: un rechazo de ciertos tipos de relaciones sociales, una confianza en que otros tipos de relaciones sociales son mucho mejores para construir una sociedad digna o humana, una fe en que sería posible hacerlo.

Basta comparar las escuelas históricas del marxismo y del anarquismo para ver que nos enfrentamos a cosas fundamentalmente diferentes. Las escuelas marxistas tienen fundadores. Así como el marxismo surgió de la mente de Marx, también tenemos leninistas, maoístas, trotskistas, gramscianos, althusserianos. Véase como la lista comienza con jefes de Estado y va pasando casi sin interrupción a profesores franceses. Pierre Bourdieu señaló una vez que, si el ámbito académico es un juego en el que los académicos se esfuerzan por dominar, entonces sabes que has ganado cuando otros académicos empiezan a preguntarse

cómo hacer un adjetivo a partir de tu nombre. Es, presumiblemente, para preservar la posibilidad de ganar el juego que los intelectuales insisten, cuando discuten entre sí, en seguir empleando precisamente el tipo de teorías de la historia de los Grandes Hombres de las que se burlarían cuando discutieran sobre cualquier otra cosa. Las ideas de Foucault, como las de Trotsky, nunca se tratan como productos primarios de un determinado entorno intelectual, como algo que surge de conversaciones y discusiones interminables en cafés, aulas, dormitorios y peluquerías, en las que participan miles de personas dentro y fuera de la academia (o del partido), sino siempre como si surgieran del genio de un solo hombre. No es exactamente que la política marxista se organizara como una disciplina académica o se convirtiera en un modelo de cómo los intelectuales radicales o, cada vez más, todos los intelectuales se trataban entre sí. Más bien, las dos cosas se desarrollaron en cierta medida en tándem.

Las escuelas del anarquismo, en cambio, surgen de algún tipo de principio organizativo o forma de práctica: anarcosindicalistas y anarcocomunistas, insurreccionistas y plataformistas, cooperativistas, individualistas, etcétera. Es significativo que las pocas tendencias marxistas que no llevan nombres de individuos, como el autonomismo o el comunismo consejista, sean las más cercanas al anarquismo. Los anarquistas se distinguen por lo que hacen y por cómo se organizan para hacerlo. De hecho, esto es siempre lo que los anarquistas han pensado y discutido durante la mayor parte de su tiempo. Nunca se han interesado mucho por el tipo de cuestiones estratégicas o filosóficas generales que preocupan a los marxistas, como «¿son los campesinos una clase potencialmente revolucionaria?» (los anarquistas consideran que esto es algo que los campesinos deben decidir) o «¿cuál es la naturaleza de la forma de la mercancía?». Más bien, tienden a discutir sobre cuál es la forma verdaderamente democrática de llevar a cabo una asamblea: ¿en qué punto la organización deja de ser empoderadora y comienza a aplastar la libertad individual? ¿El «liderazgo» es necesariamente algo malo? O, alternativamente, discuten sobre la ética de oponerse al poder: ¿Qué es la acción directa? ¿Se debe condenar a alguien que asesina a un jefe de Estado? ¿Cuándo está bien romper un escaparate?

Se podría resumir así:

1. El marxismo ha tendido a ser un discurso teórico o analítico sobre la estrategia revolucionaria.

2. El anarquismo ha tendido a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria.

Ahora bien, esto implica que existe un gran potencial de complementariedad entre ambos, y de hecho lo ha habido: incluso Mijaíl Bakunin, a pesar de sus interminables batallas con Marx sobre cuestiones prácticas, también tradujo *El capital* de Marx al ruso. Uno podría fácilmente imaginar una división sistemática del trabajo en la que los marxistas criticaran la economía política, pero se mantuvieran al margen de la organización, y los anarquistas se encargaran de la organización cotidiana, pero delegaran en los marxistas las cuestiones de teoría abstracta. Es decir, en la que los marxistas explicaran por qué se produjo el colapso económico en Argentina y los anarquistas se ocuparan de qué hacer al respecto[213]. Pero esas divisiones imaginarias del trabajo también hacen que sea más fácil entender por qué hay tan pocos anarquistas en la academia. No es solo que el anarquismo no se preste a la teoría elevada. Se trata, en primer lugar, de una ética de la práctica. Insiste, antes que nada, en que los medios deben estar en consonancia con los fines; que no se puede promover la libertad por medios autoritarios; que, en la medida de lo posible, hay que materializar la sociedad que se desea crear. Esto no cuadra muy bien con el hecho de trabajar en universidades que todavía tienen una estructura social esencialmente medieval, presentar ponencias en congresos en hoteles caros y librar batallas intelectuales en un lenguaje que nadie que no haya pasado al menos dos o tres años cursando estudios de posgrado podría llegar ser capaz de entender jamás. Por tanto, como mínimo, el anarquismo tendería a meternos en problemas.

Evidentemente, todo esto no significa que la teoría anarquista sea imposible, aunque sí que una única Teoría Elevada Anarquista al estilo típico del radicalismo universitario podría ser más bien una contradicción en sus términos. Se podría imaginar un cuerpo teórico que presuponga, y de hecho valore, una diversidad de perspectivas a veces inconmensurables de la misma manera que lo hace el proceso de toma de decisiones anarquista, pero que, no obstante, las organice en torno a una

213 También debo señalar que soy consciente de que estoy siendo un poco hipócrita al caer en el mismo tipo de razonamiento sectario que critico en otros casos: hay escuelas del marxismo que son mucho más abiertas y tolerantes, y están organizadas democráticamente, y hay grupos anarquistas que son increíblemente sectarios; el propio Bakunin para nada era un modelo de democracia.

presunción de compromisos compartidos. Está claro que también tendría que rechazar conscientemente cualquier rastro de vanguardismo. Entonces, esto nos lleva a una pregunta importante: si el papel de los intelectuales revolucionarios no es formar una élite que pueda llegar a los análisis estratégicos correctos y luego dirigir a las masas, ¿cuál es exactamente? Este es un terreno en el que creo que la antropología está particularmente bien posicionada para contribuir. No solo porque la mayoría de las comunidades autogobernadas, las economías no mercantiles y otras alternativas radicales reales han sido estudiadas principalmente por antropólogos, sino también porque la práctica de la etnografía proporciona una especie de modelo, un modelo incipiente, de cómo podría funcionar la práctica intelectual revolucionaria no vanguardista. La etnografía trata de desentrañar las lógicas simbólicas, morales o pragmáticas ocultas que subyacen a ciertos tipos de acción social, de cómo los hábitos y las acciones de las personas tienen sentido de formas en que ellas mismas no son completamente conscientes. Un claro papel para un intelectual radical es precisamente ese: observar primero a quienes están creando alternativas viables sobre el terreno y luego tratar de averiguar cuáles podrían ser las implicaciones más amplias de lo que (ya) están haciendo.

Una historia muy breve de la noción de vanguardismo

Desvincular la teoría social de los hábitos vanguardistas puede parecer una tarea particularmente difícil porque, históricamente, la teoría social moderna y la noción de vanguardia nacieron más o menos juntas. Por otra parte, también nació de manera simultánea la noción de vanguardia artística (de hecho, *avant-garde* es simplemente la palabra francesa para vanguardia), y la relación entre las tres podría sugerir algunas posibilidades inesperadas.

El término *avant-garde* fue acuñado por Henri de Saint-Simon, un aristócrata francés, visionario político, panfletista y escritor activista de principios del siglo XIX. En realidad, fue una de sus últimas ideas, producto de una serie de ensayos que escribió al final de su vida. Al igual que su antiguo secretario y discípulo (y más tarde acérrimo rival) Auguste Comte, Saint-Simon escribía tras la Revolución francesa y, en esencia, se preguntaba qué había ido mal: por qué la transición de una sociedad católica medieval y feudal a una sociedad moderna, industrial

y democrática parecía estar creando una violencia y una dislocación social tan grande. ¿Cómo podemos hacerlo bien? En esa época, pensadores católicos y monárquicos como Bonald (1864) y De Maistre (1822) sostenían que la Revolución había desembocado en el Terror porque había destruido los principios de orden y jerarquía de los que el rey simplemente había sido la encarnación. Según ellos, el sistema social había sido sostenido desde la Edad Media sobre todo por la Iglesia, que daba a todos la sensación de tener un lugar significativo en un orden social único y coherente. Saint-Simon y Comte rechazaron sus conclusiones reaccionarias: no creían que fuera posible simplemente devolver a la Iglesia medieval al poder. Lo que hacía falta era inventar una nueva institución que desempeñara el mismo papel en el mundo creado por la Revolución Industrial. Hacia el final de sus vidas, cada uno acabó creando su propia religión: Saint-Simon la llamó el «Nuevo Cristianismo» (1825), Comte la llamó el «Nuevo Catolicismo» (1852). En la primera, los artistas iban a desempeñar el papel de los máximos líderes espirituales. En un diálogo imaginario con un científico, Saint-Simon hace que un artista le explique que, en su papel de imaginar futuros posibles e inspirar al público, pueden desempeñar el papel de una *avant-garde*, una «función verdaderamente sacerdotal», como él mismo lo expresa. En su futuro ideal, los artistas incubarían las ideas que luego transmitirían a los científicos e industriales para que las pusieran en práctica. Saint-Simon quizás fue también el primero en concebir la noción de la desaparición del Estado: una vez que hubiera quedado claro que las autoridades operaban para el bien del público, no se necesitaría la fuerza para obligar a los demás a seguir sus consejos, así como no se necesita obligar a los pacientes a seguir los consejos de sus médicos. El Gobierno como mucho pasaría a tener algunas funciones policiales menores.

Comte, por supuesto, es más famoso por ser el fundador de la sociología. Inventó el término para describir lo que consideraba la disciplina maestra que podía comprender y dirigir la sociedad. Terminó adoptando un enfoque diferente, mucho más autoritario: en última instancia, propuso la regulación y el control de casi todos los aspectos de la vida humana según principios científicos, y en su Nuevo Catolicismo los sociólogos desempeñarían el papel de sumos sacerdotes (efectivamente, la vanguardia, aunque en realidad no los llamó así).

Se trata de una oposición particularmente fascinante porque, a principios del siglo XX, las posiciones estaban efectivamente invertidas. Entre los izquierdistas saintsimonianos que buscaban el liderazgo en los

artistas y los comtianos de derechas que se consideraban científicos, tenemos a los líderes fascistas como Hitler y Mussolini, que se imaginaban a sí mismos como grandes artistas que inspiraban a las masas y esculpían la sociedad según sus grandiosas imaginaciones, y a la vanguardia marxista que reivindicaba el papel de los científicos.

En cualquier caso, los saint-simonianos buscaron activamente reclutar artistas para sus diversas iniciativas, salones y comunidades utópicas, aunque pronto se encontraron con dificultades porque muchos dentro de los círculos artísticos de la *avant-garde* preferían a los fourieristas más anarquistas y, más tarde, a una u otra rama de anarquistas declarados. En realidad, la cantidad de artistas del siglo XIX con simpatías anarquistas es bastante asombrosa: van desde Pissarro hasta Tolstoi y Oscar Wilde, por no mencionar a casi todos los artistas de principios del siglo XX que luego se hicieron comunistas, desde Malevich hasta Picasso. En lugar de una vanguardia política que liderara el camino hacia una sociedad futura, los artistas radicales casi invariablemente se veían a sí mismos como exploradores de modos de vida nuevos y menos alienados. El desarrollo verdaderamente significativo en el siglo XIX no fue tanto la idea de vanguardia como la de bohemia (término acuñado por primera vez por Balzac en 1838): comunidades marginales que vivían en una pobreza más o menos voluntaria, que se consideraban dedicadas a la búsqueda de formas creativas y no alienadas de experiencia, unidas por un profundo odio a la vida burguesa y todo lo que esta representaba. Ideológicamente, tenían casi la misma probabilidad de ser defensores del «arte por el arte» que revolucionarios sociales. En realidad, los teóricos contemporáneos están bastante divididos sobre cómo evaluar su importancia a nivel más amplio. Pierre Bourdieu, por ejemplo (1990), insistió en que la promulgación de la idea del «arte por el arte», lejos de ser despolitizadora, debería considerarse un logro significativo, como lo fue cualquier logro que consiguiera establecer la autonomía de un campo particular de la actividad humana respecto de la lógica del mercado. Colin Campbell (1991), por otro lado, sostiene que, en la medida en que los bohemios eran en realidad una *avant-garde*, eran la vanguardia del propio mercado, o más precisamente, del consumismo: su función social real, por mucho que les hubiera disgustado admitirlo, era explorar nuevas formas de placer o terreno estético que pudieran ser mercantilizados en la próxima generación[214].

214 Uno podría pensar en esto como la versión de la historia de Tom Frank.

Campbell también se hace eco de la opinión generalizada de que la bohemia estaba habitada casi exclusivamente por los hijos de la burguesía, que habían rechazado (al menos temporalmente) el dinero y los privilegios de sus familias y que, si no morían jóvenes de desvanecimiento, probablemente acabarían de nuevo en el consejo de la empresa de su padre. Se oye repetir esta misma afirmación incluso en la actualidad sobre activistas y revolucionarios, más recientemente, sobre los «niños ricos» que supuestamente dominan el movimiento por la justicia global. De hecho, en este caso, Pierre Bourdieu (1993) ha realizado la investigación histórica real y ha descubierto que, de hecho, un porcentaje muy grande de los bohemios del siglo XIX eran hijos de campesinos. La bohemia era una confluencia de unos cuantos jóvenes de origen burgués que rechazaban ampliamente los valores de sus padres y una cantidad mayor de jóvenes de orígenes bastante modestos, a menudo beneficiarios de nuevos sistemas educativos públicos, que descubrieron que simplemente obtener una educación burguesa no era suficiente para ganarse realmente la membresía en la burguesía. Lo notable es que este es también el perfil demográfico de los revolucionarios de vanguardia: podríamos pensar en este caso en el encuentro de Chou En Lai (hijo rebelde de mandarines) y Mao Tse-Tung (hijo de campesinos convertido en bibliotecario escolar), o Che Guevara (hijo de médicos argentinos) y Fidel Castro (hijo de comerciantes modestos convertido en abogado desempleado). Esto sigue siendo cierto para los revolucionarios y los activistas antiglobalización actuales.

En el siglo XIX, la idea de vanguardia política se utilizó de forma muy amplia y muy vaga para referirse a cualquiera que se considerara que estaba explorando el camino hacia una sociedad futura y libre. Los periódicos radicales, por ejemplo, solían llamarse a sí mismos «la vanguardia». Peter Kropotkin, por ejemplo, fue un colaborador frecuente de un periódico anarquista suizo llamado *L'Avant Garde* en la década de 1880, y hubo publicaciones periódicas con el mismo nombre (o sus equivalentes locales) en Francia, España, Italia y Argentina. En realidad, fue Marx quien comenzó a cambiar significativamente la idea al introducir la noción de que el proletariado era la verdadera clase revolucionaria (en realidad no utilizó el término «vanguardia») porque era la más oprimida o, como él mismo lo expresó, «negada» por el capitalismo, y, por lo tanto, la que menos tenía que perder con su abolición. Al hacerlo, descartó la posibilidad de que enclaves menos alienados compuestos por artistas o por artesanos y productores independientes,

quienes tendían a formar la columna vertebral del anarquismo, tuvieran algo significativo que ofrecer. Todos conocemos las consecuencias. La idea de un partido de vanguardia dedicado a organizar y proporcionar un proyecto intelectual a esa clase más oprimida elegida como agente de la historia, pero también a desencadenar la revolución mediante su disposición a emplear la violencia, fue esbozada por primera vez por Lenin en 1902 en *¿Qué hacer?*; ha resonado sin cesar, hasta el punto de que el SDS[215] a finales de los años sesenta pudo terminar envuelto en furiosos debates sobre si el Partido de las Panteras Negras, como líderes de su elemento más oprimido, debía ser definido como la vanguardia del Movimiento. Todo esto, a su vez, tuvo un efecto curioso en las vanguardias artísticas, que cada vez más comenzaron a organizarse como partidos de vanguardia, empezando por los dadaístas y los futuristas, publicando sus propios manifiestos, comunicados, purgándose unos a otros y convirtiéndose en parodias (a veces bastante intencionales) de sectas revolucionarias. (Nótese, sin embargo, que estos grupos siempre se definieron, como los anarquistas, por una cierta forma de práctica más que por algún fundador heroico). La fusión definitiva llegó con los surrealistas y luego, finalmente, la Internacional Situacionista, que por un lado fue la más sistemática al tratar de desarrollar una teoría de la acción revolucionaria según el espíritu de la bohemia, pensando en lo que realmente podría significar destruir las fronteras entre el arte y la vida, pero al mismo tiempo, en su propia organización interna, mostró una especie de sectarismo insano lleno de tantas divisiones, purgas y amargas denuncias que Guy Debord finalmente comentó que la única conclusión lógica era que la Internacional Situacionista finalmente se redujera a dos miembros, uno de los cuales purgaría al otro y luego se suicidaría (lo que no está tan lejos de lo que al final acabó sucediendo).

Producción no alienada

Las relaciones históricas entre las vanguardias políticas y artísticas han sido exploradas en profundidad (por ejemplo, Poggioli, 1968; Buck-Morss, 2000; Kastiaficas, 2004). Para mí, sin embargo, la pregunta realmente

215 SDS son las siglas en inglés de la organización estadounidense Estudiantes por una Sociedad Democrática, muy activa durante los años sesenta y referente de la llamada Nueva Izquierda estadounidense [N. del T.].

intrigante es: ¿por qué los artistas se han sentido tan atraídos por la política revolucionaria? Porque parece ser el caso de que, incluso en épocas y lugares en los que casi no hay otro grupo de apoyo para el cambio revolucionario, el lugar donde es más probable encontrar alguno es entre los artistas, escritores y músicos. De hecho, incluso más que entre los intelectuales profesionales. Me parece que la respuesta debe tener algo que ver con la alienación. Es como si hubiese un vínculo directo entre la experiencia de imaginar cosas y luego hacerlas realidad (individual o colectivamente), es decir, la experiencia de ciertas formas de producción no alienada, y la capacidad de imaginar alternativas sociales. En particular, la posibilidad de una sociedad basada en formas de creatividad menos alienadas. Esto nos permitiría ver el cambio histórico que ha pasado de considerar a la vanguardia como los artistas (o quizás intelectuales) relativamente no alienados a considerarlos bajo una nueva luz como los representantes de los «más oprimidos». De hecho, yo sugeriría que las coaliciones revolucionarias siempre tienden a consistir en una alianza entre los menos alienados y los más oprimidos de una sociedad. Y esta es una formulación menos elitista de lo que podría parecer, porque también parece ser el caso de que las revoluciones reales tienden a ocurrir cuando estas dos categorías se superponen. Eso, en cualquier caso, explicaría por qué casi siempre parecen ser los campesinos y los artesanos –o alternativamente, los excampesinos y exartesanos recientemente proletarizados– quienes realmente se alzan y derrocan los regímenes capitalistas, y no aquellos que están acostumbrados a generaciones de trabajo asalariado. Finalmente, sospecho que esto también ayudaría a explicar la extraordinaria importancia de las luchas de los pueblos indígenas en ese levantamiento planetario usualmente conocido como el movimiento «antiglobalización»: esas personas tienden a ser simultáneamente las personas menos alienadas y más oprimidas de la Tierra y, una vez que es tecnológicamente posible incluirlas en coaliciones revolucionarias, es casi inevitable que asuman un papel protagónico.

El papel de los pueblos indígenas, a su vez, nos lleva de nuevo al papel de la etnografía como un posible modelo para el intelectual revolucionario que pretende no ser vanguardista, así como a algunos de sus potenciales dificultades. Obviamente, lo que propongo solo funcionaría si, en última instancia, fuera una forma de autoetnografía, tal vez combinada con cierta extrapolación utópica: una cuestión de desentrañar la lógica tácita o los principios que subyacen a ciertas formas de

práctica radical y, entonces, no solo ofrecer el análisis a esas comunidades, sino utilizarlos para formular nuevas visiones. («Si se aplicara a la economía los mismos principios que aplicamos a la organización política, ¿no sería algo parecido a esto?»). También en este caso hay paralelismos sugerentes con la historia de los movimientos artísticos radicales, que se convirtieron en movimientos precisamente cuando se volvieron sus propios críticos (y, por supuesto, la idea de la autocrítica adquirió un tono muy diferente y más ominoso dentro de la política marxista). También hay intelectuales que ya están intentando hacer precisamente este tipo de trabajo autoetnográfico (véase, por ejemplo, Graeber y Shukaitis, 2007). Pero no digo todo esto para proporcionar modelos sino para abrir un campo de discusión, enfatizando que incluso la noción de vanguardismo en sí tiene una historia mucho más rica y llena de posibilidades alternativas de lo que la mayoría de nosotros jamás esperaríamos.

10.

La teoría social como ciencia y utopía

¿Tiene todavía algún sentido la perspectiva de una teoría sociológica general en la era de la globalización?

Puedo abordar las preguntas de los organizadores desde dos puntos de vista posibles: como antropólogo o como activista político que ha trabajado durante algunos años con el movimiento antiglobalización, que ha estado reformulando completamente la idea de revolución de acuerdo con las condiciones globales cambiantes. En lo que sigue intentaré hacer un poco de ambas cosas, ofreciendo algunas reflexiones sobre la historia de la teoría social en general y su cambiante relación con las perspectivas de la revolución social[216].

Adopto este enfoque no solo porque ofrece un punto de partida útil, sino porque creo que existe una relación integral entre ambos, o, más específicamente, entre la imaginación revolucionaria y la idea de que

216 Este artículo fue presentado originalmente en la conferencia Perspectives d'une théorie sociologique générale à l'ère de la mondialisation (Perspectivas de una teoría sociológica general en la era de la globalización), celebrada en París entre el 12 y el 14 de junio de 2003, organizada por Alain Caillé del grupo MAUSS. La conferencia se concibió como una especie de cumbre de teóricos sociales, a la que asistieron personalidades como Margaret Archer, Raymond Boudon, Shmuel Eisenstadt, Bruno Latour, Hans Joas, Anne Rawls, Saskia Sassen y Alain Touraine. Su invitación fue en gran medida un acto de generosidad por parte de Caillé y todavía lo agradezco enormemente. Los ensayos de la conferencia se publicaron más tarde en la *Revue du MAUSS Semestrielle*, todos sin notas a pie de página ni bibliografía. He decidido conservarlo aquí en su forma original. La primera parte del título es la elegida por los editores franceses (Alain Caillé y Stéphane Dufois) para el artículo. La segunda mitad, el subtítulo, es la pregunta original que los organizadores plantearon a todos los participantes de la conferencia.

existe algo que llamaré «realidad social» que se puede investigar empíricamente y que, por lo tanto, hace posible una disciplina académica como la sociología. Creo que esto parece muy claro si consideramos seriamente los comienzos históricos de las ciencias sociales. Antes de pasar a los orígenes de la sociología misma, permítanme comenzar con algunas breves notas sobre la historia de la etnografía comparada.

Sobre la realidad social

Algunas notas sobre la historia de la etnografía comparada

En los últimos años se ha puesto de moda considerar a la antropología básicamente como un producto del imperialismo, y ciertamente fue la creación de vastos imperios europeos lo que la hizo posible. Sin embargo, ha habido muchos imperios multiculturales en la historia humana, y ninguno, hasta donde sabemos, había producido antes un proyecto para la comparación sistemática de las diferencias culturales. Incluso si nos limitamos a la propia tradición occidental, en todo caso la evidencia que hay apunta en la dirección opuesta. En el mundo antiguo, se podría argumentar que algo parecido a la antropología estaba surgiendo en la Grecia del siglo v a. C., donde geógrafos como Hecateo e historiadores como Heródoto estaban desarrollando ideas sobre cómo se podían comparar sistemáticamente los usos y costumbres. Esto ocurrió durante un período en el que el mundo griego ni siquiera estaba políticamente unificado, y mucho menos era el centro de un vasto imperio multicultural. Cuando surgieron imperios así, poco después, este tipo de literatura desapareció: ni los imperios helenísticos ni Roma produjeron nada que se pareciera a la antropología. La explicación razonable parecería ser que la Grecia del siglo v a. C. fue un período de posibilidades políticas: lleno de experimentos sociales, revoluciones y planes utópicos. La comparación de los tipos de orden social era una forma de analizar el alcance potencial de la sociedad política (es decir, humana). Evidentemente, no fue así durante los siglos de dominio romano. De hecho, parece que fue la propia fragmentación política de la Grecia del siglo v a. C. la que alentó este tipo de pensamiento. Como la unidad política básica era la ciudad-Estado, una comunidad relativamente pequeña, el espacio para los experimentos políticos estaba, de hecho, completamente abierto: se fundaban nuevas colonias griegas (y,

por lo tanto, unidades políticas), se debatían y creaban nuevas constituciones y se derrocaban viejos regímenes.

De la misma manera, sospecho que sería posible documentar al menos una vaga conexión entre la curiosidad etnográfica y una sensación de posibilidad política a lo largo de los últimos 500 años de historia europea. Se podría empezar por el siglo XVI, que vio las primeras declaraciones de lo que se convertiría en el relativismo moderno en autores como Montaigne, y un estallido repentino de especulación utópica y de movimientos revolucionarios. Durante el siglo siguiente, tanto la curiosidad como la sensación de posibilidad cayeron en un cierto retroceso en la mayoría de los lugares, solo para resurgir repentinamente juntas en los años previos a la Revolución francesa. A esto le siguió otro retroceso durante los años reaccionarios posteriores a la derrota de Napoleón, y otro resurgimiento aún más fuerte después de las revoluciones de 1848. Fue en este último período en el que surgió la antropología como disciplina profesional.

He señalado en otro lugar un conjunto de ideas que tienden a aparecer juntas: la idea misma de que uno podría «dar poder a la imaginación», como decía el famoso eslogan de 1968, para imaginar diferentes tipos de orden social y tratar de hacerlos realidad, conduce en sí misma a una necesidad de reconocer algún tipo de sustrato de «realidad» resistente (que luego debe investigarse), junto con el despertar la curiosidad sobre cuán diferentes se sabe que son las sociedades realmente existentes. La imaginación y la realidad son caras opuestas de un mismo proceso, una concepción inspirada en parte en la definición de «realidad» del realismo crítico como precisamente aquello que nunca puede ser completamente conocido y, por lo tanto, nunca completamente abarcado por modelos imaginarios. Esto al menos facilitaría la comprensión de por qué tantas de las personas más idealistas de la historia reciente han insistido en llamarse a sí mismas «materialistas», o por qué el compromiso con algún tipo de materialismo ha acompañado tan a menudo los proyectos utópicos más audaces. También, por qué los tres principios (revolución, realidad, etnografía) fueron atacados simultáneamente durante la década de 1980.

Sobre la sociología y los escombros

En el caso de la sociología, todo esto resulta más claro, si cabe, porque se considera que la sociología como disciplina surgió de los restos de la

Revolución francesa. Como señaló Robert Nisbet hace medio siglo, casi todos los grandes temas en los que se fundó la disciplina (la comunidad, la autoridad, el estatus, lo sagrado) fueron cuestiones señaladas por primera vez por críticos reaccionarios de la Revolución como Bonald, Burke o De Maistre, quienes sostenían que esas eran precisamente las realidades sociales que los pensadores de la Ilustración habían abordado como otras tantas malas ideas que sencillamente podían descartarse, y que los resultados fueron catastróficos. Los temas fueron desarrollados más sistemáticamente por figuras como Saint-Simon y Comte, que se enfrentaban de manera bastante explícita con la cuestión de qué fue lo que salió mal y trataban de encontrar algún sustituto para los principios de orden e integración que se suponía que existían en la Edad Media. Desde entonces han permanecido en el centro de la disciplina.

Los problemas de la Revolución, el fracaso en transformar las instituciones básicas simplemente cambiando las leyes, fueron percibidos como la revelación de la existencia de algo que, si bien ya no se consideraba simplemente ordenado por Dios o algún principio externo de autoridad similar, no podía ser visto como una simple creación o encarnación de la voluntad individual o colectiva. Parecía resistir los intentos de remodelarlo, o al menos lanzarlos en direcciones impredecibles. En otras palabras, ese «algo» tenía una consistencia y una lógica propias que debían ser entendidas por sí mismas y podían ser investigadas científicamente. Ese objeto –algo que podría decirse que como objeto no existió realmente, o al menos como ese tipo de objeto, antes de convertirse en el objeto resistente de proyectos arraigados en algún tipo de imaginario utópico– ha seguido siendo el objeto de la sociología desde entonces.

Sin embargo, debido a la peculiar historia de la formación de las disciplinas, también fue visto como un objeto cuya integridad, consistencia y lógica habían sido de alguna manera destrozadas.

En este caso, el papel clave lo desempeñó la economía política (más tarde la economía), que se separó de la filosofía moral antes de que la sociología estableciera su propio dominio un tanto subordinado. Esto permitió el desarrollo de una división del trabajo intelectual muy particular. La economía se ocupaba del funcionamiento y del comportamiento de los mercados. Se suponía que los mercados se autorregulaban. El objeto de la ciencia económica podría haber estado constituido, como Polanyi tan bien documentó, en gran medida por la planificación estatal, por la imposición de un aparato de leyes y políticas destinadas a preparar el terreno para ciertos tipos de interacción, pero (como

también señaló Polanyi) casi tan pronto como el aparato estuvo en algún sentido en funcionamiento aparecieron los teóricos de la economía, que emplearon todo tipo de metáforas naturalistas para argumentar que, en efecto, se trataba de un sistema de equilibrio funcional y un producto directo de la naturaleza humana que debía dejarse mayormente a su suerte. También de manera crítica, la economía se atribuyó el estudio de la racionalidad, al identificar el término principalmente con ciertas formas de codicia calculadora. En cambio, casi se podría decir que la sociología se basa precisamente en el estudio de aquellas «externalidades» que deben apartarse del ámbito de la economía para poder definir este último campo en términos de equilibrio. Los primeros departamentos de sociología fueron reclutados en gran medida entre el personal de las organizaciones para una reforma social; por hombres que, por definición, creían que el estado de cosas existente era inadecuado (o, si no en general, al menos entre las clases populares); esto ha permanecido principalmente así debido a una preocupación por los «problemas sociales»: el crimen, el divorcio, la pobreza, el conflicto religioso, etcétera. Siempre se asumió que algo no estaba equilibrado, algo que podría o debería haber funcionado no estaba funcionando. La solidaridad, el consenso, la autoridad, el espíritu colectivo, la comunidad, sea como sea que se definan, eran incompletos o estaban ausentes, y se interpretaba como parte integrante de algún tipo de crisis de la racionalidad. Una vez más, todo esto está muy explícito en las obras de la mayoría de las figuras fundadoras y ha seguido, aunque a menudo de manera más tácita, enmarcando los debates posteriores.

Ahora bien, las posiciones políticas reales de los teóricos sociales variaron enormemente. Revolucionarios como Marx fueron excepcionales, reformistas liberales como Durkheim o nacionalistas como Weber fueron más bien la regla. Pero yo diría que el mundo que la revolución inauguró –un mundo en el que se suponía que de alguna manera era posible actuar sobre la sociedad como un objeto, para hacerla más acorde con algún imaginario utópico– acabó volviéndose permanente. No solo se consideró que la posibilidad de una revolución abierta, con batallas en las calles, era omnipresente durante la mayor parte de ese tiempo, sino que su dinámica se institucionalizó en la estructura de los Gobiernos y organizaciones relacionadas que veían a la sociedad básicamente como un problema por resolver. Esta fue la situación que permitió que lo que he estado llamando «realidad social» (o lo que ellos más probablemente llamaron «realidades sociales») siguiera pareciendo algo que obviamente

existía y que debía interesarles: un claro objeto de estudio. Algunos podrían argumentar que todo esto es irrelevante, ya que sea lo que sea lo que haya inspirado a los teóricos sociales a examinar tales cuestiones, lo importante es lo que se les ocurrió, y lo que se les ocurrió fue una ciencia relativamente objetiva de la explicación social. Pero es difícil encontrar a algún teórico social importante, incluso en el siglo XIX, que realmente creyera eso. Lo que hizo de Marx y Weber los pensadores sociales más profundos de su época es precisamente que se enfrentaron más directamente con la cuestión de cómo abordar el hecho de que una ciencia social objetiva realmente no era posible, que la idea de que lo fuera era en sí profundamente utópica. Las soluciones que propusieron fueron muy diferentes (Marx sostuvo que teorizar sobre el mundo era en sí mismo una forma de acción política que solo podía contribuir a mantener o transformar el objeto que estaba teorizando, Weber sostuvo que, si bien las preguntas que hacemos sobre el mundo nunca pueden ser objetivas, nuestros medios para responderlas sí pueden serlo, pero que antes de que pudiésemos acumular conocimiento objetivo, las preguntas habrán cambiado), pero abordan directamente el problema. Se podría incluso argumentar que fue el fracaso de sociólogos como Durkheim al enfrentar su propia situación ambivalente como investigadores, estrechamente vinculados a círculos administrativos, lo que efectivamente los llevó a naturalizar el problema, llevándolo al nivel individual, donde los potenciales actores económicos individuales (presumiblemente motivados sobre todo por alguna forma de interés propio) acabaron enfrentándose a los «hechos sociales» precisamente como realidades externas y restrictivas. Pero esta es una larga discusión.

Todo esto tiene dos corolarios interesantes. Curiosamente, los análisis más contundentes de sistemas que efectivamente hacen lo que se supone que deben hacer han surgido de las esperanzas radicales desmoronadas: especialmente de antiguos marxistas u otros que trabajaban en esa tradición crítica, que gradualmente renunciaron a su fe en que las contradicciones internas del sistema algún día lo destruirían. Por lo tanto, figuras como Baudrillard o Foucault ofrecen modelos (si bien muy diferentes) de sistemas de poder y dominación que son, a fin de cuentas, ineludibles y abarcadores; es decir, que de hecho funcionan.

También es interesante señalar que la antropología resultó ser la gran excepción en este caso, y esto es comprensible, si mi argumento sobre las fuentes de la curiosidad etnográfica es sustancialmente acertado. Al menos durante la mayor parte del siglo XX, adoptó en gran

medida modelos de equilibrio y consideró que su objeto, ya fuera social o cultural, era una serie de pequeños sistemas autónomos que, de hecho, «funcionaban». Y para perfeccionar la inversión se complementó con una rama especial de la economía (la economía del desarrollo) para estudiar los sistemas económicos que no funcionaban.

Algunas cuestiones sobre la globalización

Si la realidad social solo se convierte en objeto (de hecho, solo se convierte en realidad) frente a algún imaginario que intenta darle forma –cuyo paradigma, como dije, es la revolución–, entonces resulta más fácil entender por qué la globalización ha dejado a la sociología con semejante «crisis de identidad». No es solo porque el inicio inmediato de la globalización fue testigo de lo que parecían ser realineamientos sin precedentes, con economistas de libre mercado que de repente se hicieron pasar por revolucionarios de ojos desorbitados (alrededor del año 2000, los escritores de artículos de opinión del *New York Times* insistían fervientemente en que si el Che Guevara viviera hoy, sin duda sería un reformador del libre mercado, solo por el puro placer de la transformación radical). Todo eso fue producto de un momento de vértigo que se desvaneció casi de inmediato. Esto se debe a que el escenario de una revolución potencial, al igual que el de proyectos más modestos de reforma social, siempre había sido el Estado. Si los sueños utópicos se concretaban en alguna realidad social persistente, generalmente se asumía –sin siquiera tener que decirlo, pues era la base misma de los pensamientos de izquierda, derecha, liberal, radical y conservador– que esto solo podía lograrse a través de los mecanismos coercitivos del Gobierno. Como Immanuel Wallerstein ha venido argumentando desde hace algunos años, parece que estamos presenciando la muerte de una especie de acuerdo tácito sobre la naturaleza de la política que ha existido desde aproximadamente la Revolución francesa. Según Wallerstein, este acuerdo se ha basado en tres supuestos. El primero es que el cambio social es inevitable y, al menos si se gestiona adecuadamente, bueno. El segundo es que el mecanismo apropiado para gestionar el cambio social es el Estado. El tercero es que el aparato estatal obtiene su legitimidad, su derecho a hacerlo, de una entidad a la que se hace referencia como «el pueblo». En 1720, muy pocos europeos cultos habrían estado de acuerdo con cualquiera de estas afirmaciones. En 1820, casi todo el mundo tenía que, al

menos, dar su aprobación verbal. Es más, la teoría social tal como la conocemos se desarrolló casi por completo dentro de este marco. Señala que es recién en las últimas décadas que hemos visto a un segmento significativo de las clases instruidas del mundo alejarse de estos posicionamientos. Pero al hacerlo, ahora que no se asume que el Estado sea el punto de referencia implícito desde el cual mirar hacia abajo a las realidades obstinadas, ya no está claro qué se supone que es ese «objeto resistente».

En esta sección, pues, presentaré dos argumentos. El primero tiene que ver con la insuficiencia de nuestras herramientas teóricas actuales, en particular la necesidad de una renovación de la sociología histórica. Sin ella, no podemos empezar a pensar seriamente en lo que está sucediendo en el mundo. En segundo lugar, quiero sugerir que los proyectos revolucionarios se están renovando y reconstituyendo según nuevas líneas (o, más precisamente, quizás mediante la maduración de algunas corrientes revolucionarias anteriormente subordinadas), en vez de desaparecer como horizonte político. Este hecho podría indicarnos una posible solución, no solo del problema de cómo constituir el propio objeto en nuevas condiciones, sino de cómo podría organizarse la teoría social en sí misma.

Conceptualizando el momento

Lo más sorprendente que revela la crisis de identidad de la sociología frente a la globalización es el estado notablemente débil de la sociología histórica, cuyas principales corrientes (marxista y weberiana) parecen haberse desintegrado exactamente en el momento en que más las necesitamos.

Permítanme tomar un ejemplo vívido: la cuestión de la ciudadanía global. Es un tema que surge con mucha frecuencia hoy en día: a veces dentro del marco neoliberal y, más aún, porque es una demanda muy común entre los nuevos movimientos sociales que reclaman libertad de movimiento global. Pero, ¿qué significaría exactamente la ciudadanía global? La objeción más común a la idea es que cualquier noción de ese tipo implicaría algún tipo de Estado global, y esto es lo último que la mayoría de quienes la reclaman querrían ver. Entonces, la pregunta es, cómo teorizar una ciudadanía al margen del Estado. Esto a menudo se trata como un problema profundo, incluso insuperable. Pero, si se aborda desde una

perspectiva histórica, es un poco extraño que sea así. Las nociones occidentales modernas de ciudadanía y libertades políticas suelen derivar de dos tradiciones: una que se originó en la antigua Atenas y la otra, principalmente, en la Inglaterra medieval (donde se suele rastrear su origen hasta la afirmación del privilegio aristocrático frente a la Corona en la Carta Magna, la Petición de Derechos, etcétera, y luego la extensión gradual de esos mismos derechos al resto de la población). De hecho, no hay consenso entre los historiadores sobre si la Atenas clásica o la Inglaterra medieval eran del todo Estados, y, además, precisamente por el hecho de que los derechos de los ciudadanos (en la primera) y el privilegio aristocrático (en la segunda) eran tan fuertes.

En otras palabras, nuestra capacidad de pensar sobre el presente se ve obstaculizada por la falta de categorías con las que hablar del pasado. Si no eran Estados, o no lo eran en el sentido clásico, ¿qué eran? Casi no existe una teoría de entidades políticas complejas que no sean Estados. ¿Cómo se podría hablar de derechos y responsabilidades en ausencia de un Estado? Una vez más, es difícil saber por dónde empezar.

Estas cuestiones parecen más acuciantes en un momento en que muchas de esas formas más antiguas (las ciudades-Estado, por ejemplo, o complejas formas superpuestas de soberanía que recuerdan al feudalismo) parecen estar resurgiendo. En este punto, puede ser útil considerar la noción de Estado nación territorial, que tanto entusiasmó a los europeos del siglo XVII: un Estado único que abarcaba a un pueblo único que hablaba la misma lengua coloquial, que era también la lengua de la alta cultura y de una literatura nacional; una burocracia eficiente elegida por méritos y educada en esa literatura, que administraba un sistema uniforme de leyes. A mí me parece que esto podría verse mejor como un intento de los Estados europeos de imitar a China. El Imperio chino fue, sin duda, el único Estado que existió en el siglo XVII que se parecía en algo a este modelo, y seguramente mucho más que cualquier otro que existiera en Europa en ese momento. Leibniz tenía buenas razones para escribir que el Imperio Medio debía enviar misioneros a Europa, y no al revés. Se podría argumentar que, hasta hace relativamente poco, si las burguesías nacionales que estaban creando el capitalismo moderno tenían un proyecto político, este proyecto era transformar sus Estados en algo parecido a China, sin el emperador y sin pretensiones de universalidad. En cambio, imaginaron una serie de Estados pequeños e iguales, organizados según líneas esencialmente chinas. Por supuesto, esta versión europea del modelo chino terminó imponiéndose a casi todos los

demás países del mundo a través del colonialismo, incluyendo (tardíamente) la propia China, lo que proporcionó el pretexto para la creación del sistema interestatal de controles fronterizos que es quizás el legado político más duradero del colonialismo. Este sistema de controles fronterizos, a su vez, difícilmente se disuelva con la globalización.

Por supuesto, de alguna manera se ha vuelto popular hablar como si el crecimiento del comercio y la migración estuvieran haciendo que las fronteras nacionales fueran cada vez más irrelevantes. Consideremos la misma situación en términos de los últimos quinientos años. Es fácil ver que, si bien el comercio mundial ha aumentado un poco, las tasas generales de migración no se parecen en nada a las de hace cien (y mucho menos doscientos o trescientos) años, y el único elemento que es completamente nuevo aquí es la presencia de las propias fronteras. El «sistema interestatal» moderno, que divide la tierra a través de miles de fronteras altamente vigiladas y reguladas, se completó hace muy poco tiempo; y lejos de ser devorado por la globalización, instituciones como el Fondo Monetario Internacional (FMI) o la Organización Mundial de Comercio (OMC) se basan enteramente en ese sistema. El número de hombres armados que patrullan la frontera de Estados Unidos con México se ha triplicado o incluso cuadriplicado desde la firma del TLCAN[217]. Antes de eso, nadie siquiera consideraba la idea de reforzar la frontera con un muro gigante.

Por otra parte, la decadencia del «modelo chino» ha permitido el resurgimiento de fenómenos que hace apenas cincuenta años habrían parecido extrañamente anticuados: por ejemplo, nuevas zonas de guerra permanente de baja intensidad, como las que eran típicas en parte de la Europa del Renacimiento; el surgimiento de ciudades-Estado mercantiles; el resurgimiento de relaciones esencialmente feudales que comenzaron en gran parte del antiguo mundo comunista; la parcelación de la soberanía, mediante la cual los elementos que hemos llegado a pensar que se combinan naturalmente en el Estado se dividen y distribuyen entre diferentes instituciones a escalas geográficas totalmente diferentes. Por ejemplo, un comerciante de la Amberes medieval tenía que lidiar con el Gobierno local, el derecho penal, el derecho de propiedad y el derecho religioso (lo que ahora llamaríamos «social»), todos ellos

217 El Tratado de Libre Comercio de América del Norte, acuerdo comercial entre Canadá, Estados Unidos y México, firmado el 8 de diciembre de 1992 y que entró en vigor el 1 de enero de 1994 [N. del T.].

en manos de entidades radicalmente diferentes: un señor feudal local, el Papa, el Emperador. Un comerciante de la Amberes contemporánea se encuentra cada vez más en una situación muy similar, aunque las entidades actuales sean el Gobierno local, la Unión Europea y la OMC. Algunos incluso hablan de «neomedievalismo». Es cierto que se trata de una visión un tanto excéntrica y que bien podría resultar completamente errónea. La planteo principalmente para ilustrar el tipo de teoría que hoy en día es muy necesaria y en gran medida inexistente.

Incluso el énfasis en aquellas cosas que son genuinamente nuevas en la actualidad (la aparición de una esfera virtual, como se la llama a veces) es difícil de teorizar fuera de un contexto histórico más amplio, que probablemente no tendremos realmente hasta dentro de varias generaciones. La civilización industrial ha existido durante tan poco tiempo histórico que es muy difícil percibir patrones en su desarrollo. Permítanme plantear aquí una última pregunta que me parece muy significativa, aunque por alguna razón en realidad casi nunca se hace. El carácter actual de la «globalización», ¿es el producto de un momento tecnológico sin precedentes, o es el resultado de una desaceleración e involución temporales del desarrollo tecnológico? Parece que damos por sentado que la tecnología siempre está dando grandes saltos. No está claro, por supuesto, que pueda decirse que existe una medida objetiva en la materia, pero creo que al menos es posible hablar de la realización de las expectativas populares. Al menos respecto a las actitudes culturales, me parece que la verdadera diferencia entre la primera y la segunda mitad del siglo xx es que, mientras que casi todas las tecnologías que los niños de 1900 imaginaban que existirían en 1950, pero que en aquel entonces eran cosa de ciencia ficción (radios, aviones, trasplantes de órganos, cohetes espaciales, rascacielos, películas en movimiento, etcétera) de hecho surgieron más o menos en el plazo previsto, pero prácticamente no llegaron a existir ninguna de las que los niños nacidos en 1950 o 1960 imaginaron que existirían en 2000 (trineos antigravedad, teletransportación, campos de fuerza, clonación, rayos de la muerte, viajes interplanetarios, asistentes robóticos personales). Al observar los rudimentarios efectos especiales de las películas de ciencia ficción de los años cincuenta, es fácil imaginar que sus creadores quedarían muy impresionados por los extraordinarios efectos de sus equivalentes contemporáneos, pero, en realidad, casi seguro que no fue así. Las películas de ciencia ficción de la década de 1950 solían estar ambientadas en el año 2000. Se suponía que ya estaríamos haciendo esas

cosas: explorando galaxias lejanas, no solo desarrollando formas cada vez más impresionantes de simularlas. Mientras que en generaciones anteriores las proyecciones de ciencia ficción parecían convertirse en realidad una generación después, ahora permanecen atrapadas en la pantalla, aunque las imágenes en pantalla parezcan cada vez más realistas.

A finales de los años sesenta, Alvin Toffler escribió un libro llamado *El shock del futuro* en el que señalaba que, en cada década reciente, la velocidad máxima a la que los seres humanos podían viajar se había, como mínimo, duplicado y que, si se tomaba en cuenta un período de tiempo más largo, parecía estar aumentando geométricamente. ¿Podría estar muy lejos la conquista de las estrellas? Resultó ser un profeta atroz. De hecho, la velocidad máxima a la que los seres humanos podían viajar dejó de aumentar casi en el momento en que salió el libro y no ha cambiado desde entonces. Es cierto que ahora podemos comunicarnos instantáneamente a través de Internet. La informática, la imagenología y la tecnología de las comunicaciones (junto con la tecnología médica) han sido las únicas tecnologías que han avanzado a un ritmo similar al que se esperaba en el pasado, pero incluso en estos campos debemos recordar lo altas que han sido tradicionalmente esas expectativas. En los años cincuenta y sesenta se daba por sentado que ya tendríamos ordenadores con los que podríamos mantener una conversación o robots que podrían lavar los platos o pasear al perro. Parece que, al menos por el momento, hemos llegado a un punto en el que la decepción por los sueños de la infancia se ha institucionalizado. Si se hacen realidad, se hacen en un ámbito virtual, en forma de simulaciones. Entonces, ¿es de extrañar que estemos rodeados de filósofos que nos dicen que todo es una simulación y que nada es realmente nuevo?

Autonomía y consenso revolucionario

Está claro que las revoluciones nacionales ya no pueden tener el mismo impacto que antes y, a escala mundial, no está del todo claro cuál sería el equivalente a tomar por asalto la Bastilla o el Palacio de Invierno. Pero hay quienes sostienen que las revoluciones nunca fueron realmente asuntos nacionales. Immanuel Wallerstein ha señalado que ni siquiera la Revolución francesa fue realmente una revolución nacional en sus efectos finales (bien podría haber tenido un efecto transformador tanto en Dinamarca como en Francia). Las revoluciones de 1848 ocurrieron

en numerosas capitales, no tomaron el poder en ninguna de ellas y, sin embargo, lograron transformar el mundo de manera profunda; y esto, según él, fue aún más cierto en el caso de las revoluciones antiestatales de 1968 que llegaron a Europa del Este en 1989. Él sostiene que todas fueron revoluciones mundiales. Si es así, las cosas parecen haberse transformado aún más radicalmente durante la última década, en la que una estrategia revolucionaria de levantamiento global permanente y abierto (desde Chiapas hasta Seattle, pasando por Génova y Argentina) ha tenido tanto éxito que ahora está siendo respondida con una doctrina de guerra global permanente y abierta.

El imaginario revolucionario que se está adoptando en el movimiento antiglobalización tiene menos raíces en la tradición marxista que en la anarquista, que siempre se dedicó a empezar a construir un mundo nuevo «dentro del cascarón del viejo» y a priorizar una ética de la organización y la práctica por encima del enfoque en las estrategias para tomar el poder. Al mismo tiempo, el objetivo es exponer, deslegitimar y socavar los mecanismos de dominio global, creando espacios de autonomía que son «prefigurativos», como dice Cindy Millstein, que materializan la viabilidad de alternativas radicales. Es una manera de invocar permanentemente lo que Negri llama «poder constituyente».

Las acciones directas de masas, como las de Seattle, Washington, Praga o Génova, apuntaban a hacer todo esto de manera simultánea, ya que su propia organización de democracia directa y sin líderes era en sí misma un vasto experimento social y, para la mayoría de los participantes, un experimento asombrosamente exitoso. Al mismo tiempo, se pueden establecer enclaves permanentes: desde los municipios autónomos de Chiapas hasta las fábricas ocupadas de Argentina. En una estrategia de este tipo, una de las palabras que se invocan con más frecuencia es «proceso». A diferencia de los partidos marxistas, que siempre han tendido a exigir una conformidad ideológica combinada con estructuras de toma de decisiones de arriba hacia abajo, por lo general muy autoritarias, las «redes» y «confluencias» revolucionarias de inspiración anarquista emplean procesos de toma de decisiones que presuponen que no puede ni debe ser posible ninguna uniformidad ideológica. Estas formas se convierten más bien en maneras de gestionar una diversidad, incluso una inconmensurabilidad, que se considera un valor en sí. Se supone que esto se puede gestionar mediante un espíritu de razonabilidad y compromiso mutuo que surge del compromiso con proyectos de acción compartidos. Es decir, los grupos de inspiración anarquista tienden a evitar cuidadosamente

los argumentos políticos sobre la definición de la realidad y suponen que las estructuras de toma de decisiones deberían concentrarse en cambio en cuestiones inmediatas de acción en el presente, en mantener un proceso igualitario al hacerlo y en hacer de esas formas de proceso el modelo principal (o, mejor aún, una plantilla elemental, como un germen) de su visión de una sociedad justa. En efecto, se trata al mismo tiempo de una manera de preservar la diversidad como recurso y valor: si uno considera su trabajo esencialmente como una solución práctica a los problemas, entonces es bastante evidente que diez personas con perspectivas diferentes (incluso formalmente inconmensurables) tengan más probabilidades de llegar a una solución viable que diez personas que comparten exactamente la misma experiencia y punto de vista. Lo que estoy diciendo, entonces, es que precisamente lo que la mayoría de los observadores externos consideran la estupidez y la ingenuidad del movimiento (su aparente falta de ideología coherente) ha resultado ser una muestra de su logro y la contribución más sofisticados a la teoría revolucionaria. No es que los nuevos movimientos carezcan de ideología. Como he dicho en el pasado, estas nuevas formas de organización, que presuponen y son formas de articular una diversidad de perspectivas, *son* su ideología.

Me parece que este modelo pragmático podría tener implicaciones para la teoría social y, en particular, para el problema de la diversidad teórica. En la próxima y última sección, intentaré ilustrar lo que creo que entra en juego aquí.

Sobre los principios reguladores

En la actualidad, la teoría social está aún más fragmentada que antes y hay un gran debate sobre si esto es bueno o malo. Un cierto grado de fragmentación teórica parece inevitable, dada la forma en que se ha constituido el objeto (la realidad social), como un residuo algo maltratado que se separa de la economía. A medida que una economía neoclásica teóricamente unificada se ha vuelto cada vez más dominante, hasta el punto de convertirse en la ideología efectiva de la regla para casi todas las instituciones emergentes de gobernanza global, y a medida que las versiones económicas de la «racionalidad» han comenzado a colonizar cada vez más a otras disciplinas, es comprensible que esta diversidad pueda parecer una debilidad estratégica para quienes se resisten al *statu quo* actual.

Sin embargo, no hay ninguna razón particular para imaginar que un frente intelectual unido contra el economicismo exija algún tipo de uniformidad ideológica, como tampoco lo haría un frente político. O incluso que exija una conmensurabilidad completa. Por ejemplo, muchos han reconocido que la manera más profunda de desafiar teóricamente la visión economicista del mundo es mediante el desarrollo de teorías alternativas de la acción que expongan la versión inherentemente alienante de la realidad promulgada por el economicismo, centrándose en cambio en la creatividad y, específicamente, en tratar de localizar la capacidad de crear nuevas formas sociales.

Ha habido varios intentos en esta dirección, desde el trabajo de Hans Joas en la tradición del pragmatismo estadounidense, pasando por el de Alain Caillé, que parte de la creación de nuevas relaciones sociales en el don, hasta mi propio intento de reelaborar algunas ideas marxistas de la producción como una teoría del valor de la acción. Sin embargo, no está del todo claro si todas ellas pueden conciliarse por completo. Tampoco está del todo claro si esto constituye un problema. Sin duda, hay enfoques que son completamente irreconciliables incluso en términos ontológicos, y entre ellos se incluyen algunos de los más interesantes y fructíferos. Por ejemplo, la teoría del actor-red, que considera a la «sociedad» como un efecto más que como una causa, no puede conciliarse con el realismo crítico, que la ve como una realidad emergente que no puede reducirse por completo a ninguna otra cosa. Y mi propio argumento anterior en este artículo, sobre la constitución mutua de la imaginación y la realidad, probablemente no pueda conciliarse con ninguno de los dos. Pero no creo que haya ninguna razón por la cual esta inconmensurabilidad no pueda verse como un valor en sí mismo que permite la integración pragmática a través de un proyecto común de acción (la búsqueda de algún tipo de verdad, de ciertos valores inseparables de esa búsqueda, etcétera), que puede ser acordado como lo que podríamos llamar un principio regulador. Lo que sí parece seguro es que, sin algo que vaya en esta dirección, es probable que veamos un dominio aún mayor de la lógica del mercado.

Ante la ausencia de principios regulatorios

Permítanme explicar con precisión lo que quiero decir con esto. La colonización de otros campos por la lógica del mercado no solo ocurre en

un nivel manifiesto (es decir, con la promulgación de modelos de «elección racional» u otras formas flagrantes de economicismo), sino también en un nivel que parece completamente inconsciente. Se sabe que la teoría crítica más ostensiblemente radical anticipó argumentos neoliberales posteriores desde una variedad de maneras sorprendente. Tomemos, por ejemplo, el concepto de «posmodernismo». Está claro que se trata de un término complicado porque nunca hubo muchos académicos dispuestos a llamarse a sí mismos «posmodernistas». Pero, en cierto modo, esto fue precisamente lo que hizo que el término fuese tan poderoso: el «posmodernismo» no era algo que alguien propusiera, sino un hecho consumado que todos simplemente tenían que aceptar. A partir de la década de los ochenta, se ha vuelto común que se presenten una serie de argumentos que de manera un poco caricaturizada podrían resumirse así:

1. Vivimos en una era posmoderna. El mundo ha cambiado. Nadie es responsable, simplemente sucedió como resultado de procesos inexorables. Tampoco podemos hacer nada al respecto, sino que simplemente debemos adaptarnos a las nuevas circunstancias.
2. Una consecuencia de nuestra condición posmoderna es que los esquemas para cambiar el mundo o la sociedad humana mediante la acción política colectiva ya no son viables. Todo está desmembrado y fragmentado. De todos modos, esos planes inevitablemente resultarán imposibles o producirán pesadillas totalitarias.
3. Aunque esto parezca dejar poco espacio para la acción humana en la historia, no hay que desesperarse del todo. La acción política legítima puede tener lugar, siempre que sea a nivel personal: mediante la creación de identidades subversivas, formas de consumo creativo y similares. Esa acción es en sí misma política y potencialmente liberadora.

Como digo, se trata de una caricatura: los argumentos reales que se esgrimen en cualquier tratado teórico específico suelen ser infinitamente más complejos. Aun así, casi siempre comparten alguna versión de estos tres temas. Ahora comparémoslo con los argumentos que comenzaron a promulgarse en los años noventa, en los medios populares, sobre el fenómeno conocido como «globalización»:

1. Vivimos en la era del mercado global. El mundo ha cambiado. Nadie es responsable, simplemente sucedió como resultado de procesos

inexorables. Tampoco podemos hacer nada al respecto, sino que simplemente debemos adaptarnos a las nuevas circunstancias.

2. Una consecuencia de ello es que los esquemas que apuntan a cambiar la sociedad mediante la acción política colectiva ya no son viables. Los sueños de revolución han demostrado ser imposibles o, peor aún, destinados a producir pesadillas totalitarias. Incluso cualquier idea de cambiar la sociedad mediante la política electoral debe abandonarse ahora en nombre de la «competitividad».
3. Si esto parece dejar poco espacio para la democracia, no hay que desesperarse: el comportamiento del mercado, y en particular las decisiones de consumo individuales, *son* democracia; de hecho, es toda la democracia que en realidad necesitaremos.

Por supuesto, hay una enorme diferencia entre ambos argumentos. La afirmación central de quienes celebraban el posmodernismo es que hemos entrado en un mundo en el que todos los sistemas totalizadores (ciencia, humanidad, nación, verdad, etcétera) han quedado destrozados, en el que ya no existen grandes mecanismos para unir un mundo que ahora está dividido en fragmentos inconmensurables. Ya no se puede ni siquiera imaginar que pueda existir un único patrón de valor con el que medirlo todo. Los neoliberales, en cambio, están alabando un mercado global que, de hecho, es el sistema de medición más grande y más rígido que se haya creado jamás, un sistema totalizador que subordinaría todo (cada objeto, cada pedazo de tierra, cada capacidad o relación humana) del planeta a un único patrón de valor.

Cada vez se hace más evidente que lo que describían quienes celebraban el posmodernismo no eran más que los efectos de este sistema de mercado universal, que, como cualquier sistema totalizador de valores, tiende a poner en duda y desorganizar a todos los demás. Lo fundamental no es tanto preguntarse cómo pudieron no darse cuenta de esto, sino establecer una verdad sencilla: es absurdo pretender que realmente se pueda tener un universo intelectual en el que no exista ningún principio de articulación entre perspectivas diferentes. Quien pretenda haber eliminado por completo esos principios, simplemente estará abriendo el camino hacia una reintroducción de la ideología dominante del momento, pero de manera encubierta. Y esto es precisamente lo que muchos de los enfoques epistemológicamente más radicales han acabado haciendo: reintroducir la lógica y el espíritu del mercado (con su *ethos* de flujo infinito, de elección, de reinvención,

etcétera) en un registro diferente. Hacerlo de otro modo requeriría establecer algún principio alternativo de articulación.

¿*Teoría social* prefigurativa?

En lo que antecede he esbozado algunas ideas preliminares sobre cómo podría ser ese principio. En vez de desarrollar un argumento detallado (no es este el lugar para hacerlo), permítanme terminar sugiriendo que no hay razón para que la teoría social no asuma un cierto papel «prefigurativo»: es decir, que incorpore, en su propia organización como articulación de filosofías extremadamente diversas, una visión de cómo podría ser un orden político más razonable. Creo que es posible. Sin embargo, definitivamente tendrían que cambiar ciertos hábitos de pensamiento. En la práctica cotidiana, la forma en la que interactúan las diferentes escuelas de pensamiento ni siquiera se parece tanto a las relaciones de mercado como le gusta argumentar a las sectas marxistas. Vemos en todos los casos los mismos hábitos sectarios: reducir las posiciones de otros a caricaturas hostiles para poder encasillarlas en un conjunto prefabricado de categorías, cada una de las cuales representa un tipo de error ideológico; tratar las diferencias menores como si fueran abismos morales. Hay razones históricas profundas que explican por qué sucedió esto. La organización de las escuelas o tendencias intelectuales siempre se ha parecido bastante a la de los partidos políticos vanguardistas (y en cierto modo también a la de los movimientos artísticos de vanguardia), pero esto se debe, en parte, a que las tres tuvieron su origen en el mismo lugar, en Saint-Simon y Comte, cuyas posiciones se diferenciaban únicamente en quienes eran los que debían formar el sacerdocio de sus nuevas religiones, si una «vanguardia» artística o si los científicos sociales. Para empezar a unificar las diversas corrientes del pensamiento social en oposición a la hegemonía del economicismo, primero sería necesario superar esta historia perniciosa y en su lugar formular algo parecido a lo que sugerí al final de la sección anterior: un conjunto de enfoques sobre la realidad social que, si bien constituyen necesariamente esa realidad en relación con un cierto imaginario social utópico, están unidos pero no por su aspiración a imponerse como el único enfoque legítimo, como si fueran otras tantas sectas tratando de tomar el poder, sino por el contrario, por su compromiso compartido con un proyecto y una ética que comienza con la negativa

a hacerlo. No es una perspectiva muy alentadora, ya que los hábitos sectarios están profundamente arraigados, pero no es imposible. La mayor parte de las mejores investigaciones sociales ya adoptan algo parecido a esta actitud, al menos de manera implícita. Principalmente se trata, una vez más, de reflexionar seriamente sobre lo que ya estamos empezando a hacer en la práctica.

11.
Occidente nunca existió
La democracia surge de los espacios intermedios

Lo que sigue proviene de mi propia experiencia en el movimiento antiglobalización, donde las cuestiones de la democracia han estado en el centro del debate. Los anarquistas en Europa o América del Norte y las organizaciones indígenas en el sur global se han visto atrapados en argumentos notablemente similares. ¿Es la «democracia» un concepto inherentemente occidental? ¿Se refiere a una forma de gobierno (un modo de autoorganización comunal) o a una forma de Gobierno (una manera particular de organizar un aparato estatal)? ¿La democracia implica necesariamente el gobierno de la mayoría? ¿Es la democracia representativa realmente una democracia? ¿Está la palabra totalmente mancillada por sus orígenes en Atenas, una sociedad militarista y esclavista fundada sobre la represión sistemática de las mujeres? O simplemente, lo que ahora llamamos «democracia», ¿tiene acaso alguna conexión histórica real con la democracia ateniense? ¿Es posible que quienes intentan desarrollar formas descentralizadas de democracia directa basada en el consenso puedan recuperar la palabra? Si es así, ¿cómo convenceremos a la mayoría de la gente del mundo de que la «democracia» no tiene nada que ver con la elección de representantes? Si no, si en cambio aceptamos la definición estándar y comenzamos a llamar a la democracia directa de otra manera, ¿cómo podemos decir que estamos en contra de la democracia, una palabra con asociaciones tan universalmente positivas?

Mucho más que sobre prácticas, se trata de una discusión sobre palabras. De hecho, en lo que respecta a las cuestiones prácticas, hay un

sorprendente grado de convergencia, especialmente dentro de los elementos más radicales del movimiento. Ya se trate de miembros de las comunidades zapatistas en Chiapas, piqueteros desempleados en Argentina, okupas holandeses o activistas sudafricanos contra los desalojos en los pueblos, casi todos están de acuerdo en la importancia de las estructuras horizontales en lugar de las verticales; la necesidad de que las iniciativas surjan de grupos relativamente pequeños, autónomos y autoorganizados, en lugar de que sean transmitidas desde arriba hacia abajo a través de cadenas de mando; el rechazo de las estructuras de liderazgo permanentes y con nombre; y la necesidad de mantener algún tipo de mecanismo –ya sea una «facilitación» al estilo norteamericano, grupos de mujeres y jóvenes al estilo zapatista, o cualquier otra entre la infinita variedad de posibilidades– para garantizar que se escuchen las voces de quienes normalmente se encontrarían marginados o excluidos de los mecanismos de participación tradicionales. Algunos de los conflictos más amargos del pasado, por ejemplo, entre los partidarios de la votación por mayoría y los partidarios del proceso de consenso, principalmente se han resuelto, o más precisamente quizá, parecen cada vez más irrelevantes a medida que cada vez más movimientos sociales utilizan el consenso total solo dentro de grupos más pequeños y adoptan diversas formas de «consenso modificado» para coaliciones más grandes. Algo está surgiendo. El problema es cómo llamarlo. Muchos de los principios clave del movimiento (autoorganización, libre asociación, apoyo mutuo, rechazo del poder estatal) provienen de la tradición anarquista. Sin embargo, muchos de los que adoptan estas ideas son reacios, o se niegan rotundamente, a llamarse a sí mismos «anarquistas». Lo mismo sucede con la democracia. Mi propio enfoque ha sido por lo general el de abrazar abiertamente ambos términos, para argumentar que, de hecho, el anarquismo y la democracia son (o deberían ser) en su mayoría idénticos. Sin embargo, como digo, no hay consenso sobre esta cuestión, ni siquiera una opinión mayoritaria clara.

Me parece que se trata más que nada de cuestiones tácticas y políticas. La palabra «democracia» ha significado muchas cosas diferentes a lo largo de su historia. Cuando se acuñó por primera vez, hacía referencia a un sistema en el que los ciudadanos de una comunidad tomaban decisiones por voto igualitario en una asamblea colectiva. Sin embargo, durante la mayor parte de su historia se la relacionó con el desorden político, los disturbios, los linchamientos y la violencia entre facciones (de hecho, la palabra tenía asociaciones muy similares a las

que actualmente tiene la palabra «anarquía»). Solo muy recientemente se la ha identificado con un sistema en el que los ciudadanos de un Estado eligen a representantes para ejercer el poder estatal en su nombre. Es evidente que aquí no hay ninguna esencia verdadera que descubrir. Tal vez lo único que estos diferentes significados tienen en común es que implican la sensación de que cuestiones políticas que normalmente son de interés para una pequeña élite se abren a todo el mundo, y que esto puede ser algo muy bueno o muy malo. El término siempre ha tenido tanta carga moral que escribir una historia desapasionada y desinteresada de la democracia sería casi una contradicción. La mayoría de los académicos que quieren mantener una apariencia de desinterés evitan esta palabra. Quienes sí hacen generalizaciones sobre la democracia inevitablemente tienen algún tipo de problema que resolver.

Por eso creo que es bueno dejar claros mis propios puntos de vista ante el lector. Me parece que hay una razón por la que la palabra «democracia», por mucho que los tiranos y los demagogos abusen de ella constantemente, todavía mantiene su obstinado atractivo popular. Para la mayoría, la democracia todavía se relaciona con alguna noción de gente común que gestiona colectivamente sus propios asuntos. Ya tenía esta connotación en el siglo XIX, y fue por esta razón que los políticos de ese siglo, que antes habían rechazado el término, comenzaron a adoptarlo a regañadientes y a definirse a sí mismos como «demócratas» y, gradualmente, a remendar una historia con la que poder presentarse como herederos de una tradición que se remontaba a la antigua Atenas. Sin embargo, también supondré –sin ninguna razón en particular, o ninguna razón académica en particular, ya que no se trata de cuestiones académicas sino morales y políticas– que la historia de la «democracia» debería ser abordada como algo más que la historia de la palabra «democracia». Si la democracia es simplemente una cuestión de comunidades que gestionan sus propios asuntos a través de un proceso abierto y relativamente igualitario de discusión pública, no hay razón para que las formas igualitarias de toma de decisiones en las comunidades rurales de África o Brasil no sean al menos tan dignas de ese nombre (y, en muchos casos, probablemente mucho más dignas) como los sistemas constitucionales que gobiernan actualmente la mayoría de los Estados nación.

A la luz de esto, voy a presentar una serie de argumentos relacionados y quizás la mejor manera de proceder sería simplemente exponerlos todos aquí.

1. Casi todos los que escriben sobre el tema suponen que la «democracia» es un concepto «occidental» que comienza su historia en la antigua Atenas. También suponen que lo que los políticos de los siglos XVIII y XIX comenzaron a revivir en Europa occidental y América del Norte era esencialmente lo mismo. Por lo tanto, se considera que la democracia es algo cuyo hábitat natural es Europa occidental y sus asentamientos de colonos de habla inglesa o francesa. Ninguna de estas suposiciones está justificada. «Civilización occidental» es un concepto particularmente incoherente, pero, en la medida en que se refiere a algo, se refiere a una tradición intelectual. Esta tradición intelectual es, en general, tan hostil a todo lo que reconoceríamos como democracia como las de la India, China o Mesoamérica.
2. Sin embargo, las prácticas democráticas (procesos de toma de decisiones igualitarias) ocurren prácticamente en todas partes y no son una particularidad de ninguna «civilización», cultura o tradición. Suelen surgir dondequiera que la vida humana se desarrolla fuera de las estructuras sistemáticas de coerción.
3. El «ideal democrático» tiende a surgir cuando, en determinadas circunstancias históricas, los intelectuales y los políticos, que en algún sentido navegan entre los Estados y los movimientos y prácticas populares, cuestionan sus propias tradiciones (por lo general en diálogo con otras), citando casos de prácticas democráticas pasadas o presentes para argumentar que su tradición tiene un núcleo fundamental de democracia. Yo los llamo momentos de «refundación democrática». Desde la perspectiva de las tradiciones intelectuales, son también momentos de recuperación, en los que ideales e instituciones que a menudo son el fruto de formas increíblemente complicadas de interacción entre personas de historias y tradiciones muy diferentes, llegan a ser representados como algo que emerge de la lógica de esa tradición intelectual misma. A lo largo de los siglos XIX y XX en particular, estos momentos no solo ocurrieron en Europa, sino en casi todas partes.
4. El hecho de que este ideal esté siempre basado en tradiciones (al menos en parte) inventadas no significa que sea inauténtico o ilegítimo o, al menos, más inauténtico o ilegítimo que cualquier otro. La contradicción, sin embargo, es que este ideal siempre se basó en el sueño imposible de casar los procedimientos o prácticas democráticas con los mecanismos coercitivos del Estado. Como consecuencia tenemos «democracias» que no lo son en ningún sentido significativo de la

palabra, sino que son repúblicas con unos pocos elementos democráticos, por lo general bastante limitados.

5. Lo que estamos viviendo hoy no es una crisis de la democracia sino más bien una crisis del Estado. En los últimos años se ha producido un renacimiento masivo del interés por las prácticas y procedimientos democráticos en el seno de los movimientos sociales globales, pero esto ha ocurrido casi en su totalidad fuera de los marcos estatistas. El futuro de la democracia se encuentra precisamente en este ámbito.

Permítanme abordarlos aproximadamente en el orden en que los acabo de presentar. Comenzaré con la curiosa idea de que, de alguna manera, la democracia es un «concepto occidental».

Parte I. Sobre la incoherencia de la noción de «tradición occidental»

Comenzaré, entonces, con un blanco relativamente fácil: el famoso ensayo de Samuel P. Huntington sobre el «choque de civilizaciones». Huntington es profesor de Relaciones Internacionales en Harvard, un intelectual clásico de la Guerra Fría, muy querido por los *think tanks* de derechas. En 1993, publicó un ensayo en el que sostenía que, ya que la Guerra Fría había terminado, los conflictos globales pasarían a centrarse en enfrentamientos entre tradiciones culturales antiguas. El argumento era notable por promover una cierta noción de humildad cultural. Basándose en el trabajo de Arnold Toynbee, instaba a los occidentales a entender que la suya es solo una civilización entre muchas, que sus valores de ninguna manera deben asumirse como universales. La democracia en particular, sostenía, es una idea distintivamente occidental y Occidente debería abandonar sus esfuerzos por imponerla al resto del mundo:

> A un nivel superficial, una buena parte de la cultura occidental ha impregnado ciertamente al resto del mundo. Sin embargo, a un nivel más básico, los conceptos occidentales difieren de manera fundamental de los prevalentes en otras civilizaciones. Las ideas occidentales de individualismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, imperio de la ley, democracia, mercado libre, separación de

> Iglesia y Estado, etcétera, han tenido con frecuencia escasa resonancia en las culturas islámica, confuciana, japonesa, hindú, budista u ortodoxa. Los esfuerzos occidentales para propagar estas ideas producen, en cambio, una reacción contra el «imperialismo de los derechos humanos» y una reafirmación de los valores autóctonos, como puede apreciarse en el apoyo que otorgan al fundamentalismo religioso las jóvenes generaciones en las culturas no-occidentales. La noción misma de que pudiese existir una «civilización universal» es una idea occidental que choca frontalmente con el particularismo de la inmensa mayoría de las sociedades asiáticas y con el énfasis que estas ponen en lo que distingue a un pueblo de otro (2001: 140-141).

La lista de conceptos occidentales es fascinante desde muchos ángulos. Si se toma literalmente, por ejemplo, significaría que «Occidente» solo adoptó una forma reconocible en el siglo XIX o incluso en el XX, ya que en cualquier siglo anterior la inmensa mayoría de los «occidentales» habrían rechazado de plano casi todos esos principios, si es que hubieran sido capaces siquiera de concebirlos. Si se quiere, se puede rebuscar en los últimos dos o tres mil años en diferentes partes de Europa y encontrar precursores plausibles de la mayoría de ellos. Muchos lo intentan. La Atenas del siglo V a. C. suele ser un recurso útil a este respecto, siempre que se esté dispuesto a ignorar, o al menos pasar por alto, casi todo lo que ocurrió entre entonces y quizá el 1215 o 1776 d. C. En líneas generales, se trata del enfoque adoptado por la mayoría de los libros de texto convencionales. Huntington es un poco más sutil. Trata a Grecia y Roma como una «civilización clásica» separada, que luego se divide en la cristiandad oriental (griega) y occidental (latina) y, más tarde, por supuesto, en el islam. Cuando comienza la civilización occidental es idéntica a la cristiandad latina. Sin embargo, después de la perturbación tras la Reforma y la Contrarreforma, la civilización pierde su especificidad religiosa y se transforma en algo más amplio y esencialmente secular. Los resultados, sin embargo, son muy similares a los de los libros de texto convencionales, ya que Huntington también insiste en que la tradición occidental fue desde siempre «mucho más» heredera de las ideas de la civilización clásica que sus rivales ortodoxos o islámicos.

Ahora bien, hay mil maneras de atacar la postura de Huntington. Su lista de «conceptos occidentales» parece particularmente arbitraria. A lo largo de los años, muchos conceptos se han ido desvaneciendo en

Europa occidental, y muchos otros han tenido una aceptación mucho mayor. ¿Por qué elegir esta lista en lugar de otra? ¿Cuáles son los criterios? Es evidente que el objetivo inmediato de Huntington era demostrar que muchas ideas ampliamente aceptadas en Europa occidental y Norteamérica probablemente sean vistas con sospecha en otros sectores. Pero, incluso sobre esta base, ¿no se podría elaborar igualmente una lista completamente diferente, y argumentar que la «cultura occidental» se basa en la ciencia, el industrialismo, la racionalidad burocrática, el nacionalismo, las teorías raciales y un impulso incesante de expansión geográfica, y luego argumentar que la culminación de la cultura occidental fue el Tercer Reich? (en realidad, es probable que algunos críticos radicales de Occidente precisamente presenten este argumento). Sin embargo, incluso después de las críticas, Huntington se ha mantenido obstinadamente fiel a, más o menos, la misma lista arbitraria (por ejemplo, Huntington, 1996).

Me parece que la única manera de entender por qué Huntington crea esta lista es examinar su uso de los términos «cultura» y «civilización». De hecho, si uno lee el texto con atención, descubre que las frases «cultura occidental» y «civilización occidental» se utilizan indistintamente. Cada civilización tiene su propia cultura. Las culturas, a su vez, parecen consistir principalmente en «ideas», «conceptos» y «valores». En el caso occidental, estas ideas parecen haber estado vinculadas en el pasado a un tipo particular de cristianismo, pero ahora han desarrollado una distribución básicamente geográfica o nacional, habiendo echado raíces en Europa occidental y sus asentamientos de colonos de habla inglesa y francesa[218]. Las demás civilizaciones mencionadas, con excepción de Japón, no están definidas en términos geográficos. Siguen siendo religiones: la islámica, la confuciana, la budista, la hindú y la cristiana ortodoxa. Esto ya es un poco confuso. ¿Por qué Occidente dejó de definirse principalmente en términos religiosos alrededor de 1520 (a pesar de que la mayoría de los occidentales siguen llamándose «cristianos»), mientras que las demás siguen siéndolo (a pesar de que la mayoría de los chinos, por ejemplo, ciertamente no se llamarían «confucianos»)? Presumiblemente porque, para que Huntington fuera coherente en esto, tendría que excluir de Occidente a ciertos grupos que preferiría no excluir (católicos o protestantes, judíos, deístas, filósofos

218 Pero no los que hablan castellano o portugués. No está claro si Huntington ha hecho un juicio de los bóers.

seculares) o bien proporcionar alguna razón por la cual Occidente puede consistir en una compleja amalgama de creencias y filosofías mientras que todas las demás civilizaciones no pueden: a pesar del hecho de que si uno examina la historia de unidades geográficas como India o China (en oposición a entidades inventadas como el hinduismo o el confucianismo), precisamente lo que uno encuentra es una compleja amalgama de creencias y filosofías.

Y la cosa va a peor. En una aclaración posterior titulada «What Makes the West Western» (1996), Huntington afirma que el «pluralismo» es una de las cualidades únicas de Occidente:

> Históricamente, la sociedad occidental ha sido sumamente pluralista. Lo que distingue a Occidente, como señaló Karl Deutsch, «es el surgimiento y la persistencia de grupos autónomos diversos que no se basan en lazos de sangre ni de matrimonio». A partir de los siglos VI y VII, estos grupos incluían inicialmente monasterios, órdenes monásticas y gremios, pero luego se expandieron a muchas partes de Europa para incluir una variedad de otras asociaciones y sociedades (1996: 234).

Explica que esta diversidad también incluye el pluralismo de clases (aristocracias fuertes), el pluralismo social (organismos representativos), la diversidad lingüística, etcétera. Todo esto fue preparando el terreno, dice, para la complejidad única de la sociedad civil occidental. Ahora bien, sería fácil señalar lo ridículo que es todo esto. Por ejemplo, se podría recordar al lector que, de hecho, China e India tuvieron durante la mayor parte de su historia mucho más pluralismo religioso que Europa occidental[219]; que la mayoría de las sociedades asiáticas se caracterizaban por una vertiginosa variedad de órdenes monásticas, gremios, colegios, sociedades secretas, hermandades, grupos profesionales y cívicos; que ninguna de ellas ideó jamás formas tan claramente occidentales de imponer la uniformidad como la guerra de exterminio contra los herejes, la Inquisición o la caza de brujas. Pero lo sorprendente es que lo que Huntington está haciendo aquí es tratar de convertir la incoherencia misma de su categorización en su característica

219 Era absolutamente normal, por ejemplo, que un funcionario de la corte Ming fuera taoísta en su juventud, se convirtiera en confuciano en su mediana edad y se hiciera budista al jubilarse. Es difícil encontrar paralelos en Occidente incluso hoy.

definitoria. En primer lugar, describe las civilizaciones asiáticas de tal manera que por definición no pueden ser plurales; luego, si alguien se quejara de que las personas que él agrupa como «Occidente» no parecen tener ninguna característica común en absoluto (ningún idioma, religión, filosofía o modo de gobierno en común) Huntington podría simplemente responder que este pluralismo es la característica que define a Occidente. Es el argumento circular perfecto.

En muchos sentidos, el argumento de Huntington no es más que un orientalismo típico y obsoleto: se representa a la civilización europea como inherentemente dinámica, y a «Oriente», al menos tácitamente, como algo estancado, atemporal y monolítico. Sin embargo, lo que realmente quiero destacar es lo incoherentes que son en realidad las nociones de Huntington sobre «civilización» y «cultura». Después de todo, la palabra «civilización» se puede utilizar de dos maneras muy diferentes. Puede utilizarse para referirse a una sociedad en la que la gente vive en ciudades, de la misma manera que un arqueólogo podría referirse al valle del Indo; o puede significar refinamiento, realización y logro cultural. El término cultura tiene principalmente el mismo doble significado. Puede emplearse en su sentido antropológico, es decir, en referencia a las estructuras de sentimiento, a los códigos simbólicos que los miembros de una cultura determinada absorben a lo largo de su crecimiento y que dan cuenta de todos los aspectos de su vida cotidiana: la forma en que la gente habla, come, se casa, gesticula, toca música, etcétera. Para utilizar la terminología de Bourdieu, se podría definir a esta idea de cultura como *habitus*. Alternativamente, se puede utilizar la palabra para referirse a lo que también se denomina «alta cultura»: las mejores y más profundas producciones de alguna élite artística, literaria o filosófica. La insistencia de Huntington en definir a Occidente solo por sus conceptos más notables y valiosos (como la libertad y los derechos humanos) sugiere que, en ambos casos, se refiere principalmente a este último sentido. Después de todo, si se definiera «cultura» en un sentido antropológico, entonces los herederos más directos de los antiguos griegos claramente no serían los ingleses y franceses modernos, sino los griegos modernos. Mientras que en el sistema de Huntington los griegos modernos se separaron de Occidente hace más de 1500 años, en el momento en que se convirtieron a la forma equivocada de cristianismo.

Resumiendo, para que la noción de «civilización» en el sentido que la utiliza Huntington tenga sentido, las civilizaciones deben concebirse básicamente como tradiciones de lectura de los libros de unos y otros.

Es posible decir que Napoleón o Disraeli son más herederos de Platón y Tucídides que un pastor griego de su época por una sola razón: ambos hombres tenían más probabilidades de haber leído a Platón y Tucídides. La cultura occidental no es solo una colección de ideas, es una colección de ideas que se enseñan en los libros de texto y se discuten en las salas de conferencias, los cafés o los salones literarios. Si no fuera así, sería difícil imaginar cómo se podría terminar con una civilización que comienza en la antigua Grecia, pasa a la antigua Roma, mantiene una especie de vida a medias en el mundo católico medieval, revive en el renacimiento italiano y luego pasa a habitar principalmente en los países que bordean el Atlántico Norte. También sería imposible explicar cómo, durante la mayor parte de su historia, los «conceptos occidentales» como derechos humanos y democracia solo existieron potencialmente. Podríamos decir que se trata de una tradición literaria y filosófica, un conjunto de ideas concebidas por primera vez en la antigua Grecia y transmitidas a través de libros, conferencias y seminarios a lo largo de varios miles de años, que se desplazaron hacia Occidente hasta que su potencial liberal y democrático se materializó plenamente en un pequeño número de países del Atlántico hace un siglo o dos. Una vez consagradas en nuevas instituciones democráticas, empezaron a abrirse paso en el sentido común social y político de los ciudadanos ordinarios. Finalmente, sus defensores las consideraron de carácter universal y trataron de imponerlas al resto del mundo. Pero aquí llegaron a sus límites, porque no pudieron expandirse a zonas donde hay tradiciones textuales rivales igualmente poderosas (basadas en la erudición coránica o en las enseñanzas de Buda) que inculcan otros conceptos y valores.

Esta postura al menos sería intelectualmente coherente. Podríamos llamarla la teoría de los Grandes Libros sobre la civilización. En cierto sentido, es bastante convincente. Ser occidental, podríamos decir, no tiene nada que ver con el *habitus*. No tiene que ver con las comprensiones profundamente encarnadas del mundo que uno absorbe en la infancia, las que hacen que algunas personas sean inglesas de clase alta, otras, niños granjeros bávaros o niños italianos de Brooklyn. Occidente es, más bien, la tradición filosófica y literaria en la que todos se inician, principalmente en la adolescencia, aunque sin duda algunos elementos de esa tradición poco a poco se convierten en parte del sentido común de todos. El problema es que si Huntington aplicara este modelo de manera consistente, destruiría su argumento. Si las civilizaciones no están profundamente encarnadas, ¿por qué, entonces, una mujer peruana

de clase alta o un niño granjero de Bangladesh no podrían seguir el mismo plan de estudios y volverse tan occidentales como cualquier otro? Pero esto es precisamente lo que Huntington está tratando de negar.

Como resultado, se ve obligado a oscilar continuamente entre los dos significados de «civilización» y los dos significados de «cultura». En general, Occidente se define por sus ideales más elevados, pero a veces se define por su estructura institucional vigente (por ejemplo, todos esos gremios y órdenes monásticas de la Alta Edad Media, que no parecen estar inspirados en lecturas de Platón y Aristóteles, sino que surgieron por cuenta propia). A veces el individualismo occidental es tratado como un principio abstracto, generalmente suprimido, una idea preservada en textos antiguos, pero que ocasionalmente asoma la cabeza en documentos como la Carta Magna. Otras veces es tratado como una comprensión popular profundamente arraigada, que nunca tendrá sentido intuitivo para quienes se criaron en una tradición cultural diferente.

Ahora bien, como digo, elegí a Huntington principalmente porque es un blanco fácil. El argumento de «¿choque de civilizaciones?» es inusualmente descuidado[220]. Los críticos han destrozado debidamente la mayor parte de lo que ha dicho sobre las civilizaciones no occidentales. A esta altura, el lector puede preguntarse, con razón, por qué me molesto en dedicarle tanto tiempo. El motivo es que los argumentos de Huntington, en parte debido a que son tan torpes, ponen de manifiesto la incoherencia de supuestos que son compartidos por casi todo el mundo. Hasta donde sé, ninguno de sus críticos ha cuestionado la idea de que existe una entidad a la que se pueda definir como «Occidente», que se pueda tratar simultáneamente como una tradición literaria que se originó en la antigua Grecia y como la cultura del sentido común de las personas que viven en Europa occidental y Norteamérica en la actualidad. El supuesto de que conceptos como individualismo y democracia son de algún modo peculiaridades de Occidente tampoco es cuestionado. Todo esto se da por sentado y se convierte en motivo de debate. Algunos celebran a Occidente como la cuna de la libertad, otros lo denuncian como una fuente de violencia imperial, pero es casi imposible encontrar un pensador político, filosófico o social de izquierdas o de derechas que dude de que se

220 Algunas de sus afirmaciones son tan escandalosas (por ejemplo, la aparente afirmación de que, a diferencia de Occidente, tradiciones como el islam, el budismo y el confucianismo no reivindican verdades universales, o que, a diferencia del islam, la tradición occidental se basa en una obsesión por la ley) que uno se pregunta cómo un investigador serio podría hacerlas.

puedan decir cosas significativas sobre «la tradición occidental». De hecho, muchos de los más radicales parecen creer que es imposible decir cosas significativas sobre cualquier otra cosa[221].

Nota entre paréntesis: sobre lo resbaladiza que resulta la mirada occidental

Lo que estoy sugiriendo es que la noción misma de Occidente se basa en una constante difuminación de la línea divisoria entre las tradiciones textuales y las formas de la práctica cotidiana. Por poner un ejemplo muy ilustrativo, en la década de 1920 un filósofo francés llamado Lucien Lévy-Bruhl escribió una serie de libros en los que proponía que muchas de las sociedades estudiadas por los antropólogos mostraban una «mentalidad prelógica» (1926, etcétera). Sostenía que allí donde los occidentales modernos emplean el pensamiento lógico-experimental, los primitivos emplean principios profundamente diferentes. No es necesario explicar todo el argumento. Todo lo que Lévy-Bruhl dijo sobre la lógica primitiva fue atacado casi de inmediato y su argumento se considera ahora totalmente desacreditado. Lo que sus críticos no señalaron es que Lévy-Bruhl estaba comparando manzanas con naranjas. Básicamente, lo que hizo fue reunir las declaraciones rituales más desconcertantes o las reacciones sorprendentes a circunstancias inusuales que pudo extraer de las observaciones de misioneros europeos y funcionarios coloniales en África, Nueva Guinea y lugares similares, e intentar extrapolar la lógica. Luego comparó este material, no con material similar recopilado en Francia o en algún otro país occidental, sino más bien con una concepción completamente idealizada de cómo deberían comportarse los occidentales, basada en textos filosóficos y científicos (apoyada, sin duda, por observaciones sobre la forma en que los filósofos y otros académicos actúan cuando discuten y argumentan sobre dichos textos). Los resultados son manifiestamente absurdos (todos sabemos que la gente común no aplica los silogismos aristotélicos y los métodos experimentales a sus asuntos

221 A menudo se encuentra a algunos de los autores que son bastante hostiles con Huntington yendo aún más lejos, argumentando que el amor, por ejemplo, es un «concepto occidental» y, por lo tanto, no puede usarse cuando se habla de personas en Indonesia o Brasil.

cotidianos), pero la magia especial de este estilo de escritura es que uno nunca se ve obligado a confrontar esto.

Porque, de hecho, este estilo de escritura también es extremadamente común. ¿Cómo funciona esta magia? En buena medida, haciendo que el lector se identifique con un ser humano de cualidades no especificadas que está tratando de resolver un rompecabezas. Se ve en la tradición filosófica occidental, especialmente a partir de las obras de Aristóteles que, especialmente comparadas con obras similares en otras tradiciones filosóficas (que rara vez parten de pensadores tan descontextualizados), nos dan la impresión de que el universo fue creado ayer, lo que sugiere que no es necesario ningún conocimiento previo. Más aún, existe la tendencia a mostrar a un narrador de sentido común confrontado con algún tipo de práctica exótica: esto es lo que hace posible, por ejemplo, que un alemán contemporáneo lea *Germania* de Tácito y se identifique automáticamente con la perspectiva del narrador italiano, en lugar de con su propio antepasado[222], o que un ateo italiano lea el relato de un misionero anglicano sobre algún ritual en Zimbabwe sin tener que pensar nunca en la dedicación de ese observador a los extraños rituales del té o a la doctrina de la transubstanciación. De ahí que toda la historia de Occidente pueda enmarcarse como una historia de «invenciones» y «descubrimientos». Pero, sobre todo, está el hecho de que es precisamente cuando uno empieza a escribir un texto que aborde estas cuestiones, como estoy haciendo ahora, cuando uno se convierte efectivamente en parte del canon y la tradición llega a parecer abrumadoramente ineludible.

Más que cualquier otra cosa, el «individuo occidental» en Lévy-Bruhl o en realidad en la mayoría de los antropólogos contemporáneos, es precisamente ese observador racional y sin rasgos distintivos, un ojo incorpóreo, cuidadosamente desprovisto de cualquier contenido individual o social, que se supone que debemos fingir ser cuando escribimos en ciertos géneros de prosa. Tiene poca relación con cualquier ser humano que haya existido, crecido, tenido amores, odios y compromisos. Es una pura abstracción. Reconocer todo esto crea un problema terrible para los antropólogos: si el «individuo occidental» no existe, entonces ¿cuál es exactamente nuestro punto de comparación?

222 O que un francés lea el relato de Posidonio sobre la antigua Galia y se identifique con la perspectiva de un griego antiguo (una persona que, si lo hubiera conocido en persona, probablemente pensaría primero que era una especie de árabe).

Sin embargo, me parece que esto crea un problema aún peor para quien quiera ver a esta figura como portadora de la «democracia». Si la democracia es autogobierno comunitario, el individuo occidental es un actor que ya está desprovisto de todo vínculo con una comunidad. Si bien es posible imaginar a este observador racional y relativamente anónimo como protagonista de ciertas formas de economía de mercado, convertirlo (y, a menos que se especifique lo contrario, se supone que es un hombre) en un demócrata parece posible solo si se define la democracia en sí misma como una especie de mercado al que los actores entran con poco más que un conjunto de intereses económicos que perseguir. Este es, por supuesto, el enfoque promovido por la teoría de la elección racional y, en cierto modo, se podría decir que ya está implícito en el enfoque predominante sobre la toma de decisiones democráticas en la literatura desde Rousseau, que tiende a ver la «deliberación» meramente como el equilibrio de intereses en lugar de un proceso a través del cual los sujetos mismos se constituyen, o incluso se moldean (Manin, 1994)[223]. Es muy difícil ver este tipo de abstracción desligada de cualquier comunidad concreta, entrando en el tipo de conversación y compromiso requerido por cualquier cosa que no sea la forma más abstracta de proceso democrático, como la participación periódica en elecciones.

Sistema-mundo reconfigurado

El lector puede sentirse con derecho a preguntar que, si «Occidente» es una categoría sin sentido, ¿cómo podemos hablar de esto? Me parece que necesitamos un conjunto de categorías completamente nuevo. Aunque este no es el sitio para desarrollarlas, ya he sugerido en otro lugar (2019) que hay toda una serie de términos –empezando por Occidente, pero que también términos como «modernidad»– que efectivamente sustituyen al pensamiento. Si uno observa el urbanismo o las tradiciones filosóficas y literarias, se hace difícil evitar tener la impresión de que Eurasia estuvo dividida durante la mayor parte de su historia en tres centros principales: un sistema oriental centrado en China, un sistema del sur de Asia centrado en lo que hoy es India, y una civilización occidental

223 Por cierto, por eso los filósofos griegos clásicos desconfían tanto de la democracia: porque, según afirmaban, no enseña la bondad.

centrada en lo que hoy llamamos «Oriente Medio», que a veces, más o menos se extiende hacia el Mediterráneo[224].

En términos del sistema-mundo, durante la mayor parte de la Edad Media, Europa y África parecen haber tenido casi exactamente la misma relación con los Estados centrales de Mesopotamia y el Levante: eran periferias económicas clásicas que importaban manufacturas y suministraban materias primas como oro y plata y, significativamente, grandes cantidades de esclavos. (Después de la revuelta de los esclavos africanos en Basora entre 868 y 883 d.C., el califato abasí parece haber comenzado a importar europeos, ya que se los consideraba más dóciles). Durante la mayor parte de este período, Europa y África también fueron periferias culturales. El islam se parece a lo que más tarde se llamaría «la tradición occidental» en tantos aspectos –los esfuerzos intelectuales por fusionar las escrituras judeocristianas con las categorías de la filosofía griega, el énfasis literario en el amor cortés, el racionalismo científico, el legalismo, el monoteísmo puritano, el impulso misionero, el capitalismo mercantil expansionista, e incluso las oleadas periódicas de fascinación por el «misticismo oriental»– que solo el prejuicio histórico más profundo podría haber cegado a los historiadores europeos ante la conclusión de que, de hecho, esta es la tradición occidental; que la islamización fue y sigue siendo una forma de occidentalización; que quienes vivieron en los reinos bárbaros de la Edad Media europea solo llegaron a parecerse a lo que ahora llamamos «Occidente» cuando se volvieron más parecidos al islam.

Si es así, lo que estamos acostumbrados a llamar «el ascenso de Occidente» probablemente se pueda entender mejor, en términos del sistema-mundio, como el surgimiento de lo que Michel-Rolph Trouillot (2003) ha llamado el «sistema del Atlántico Norte», que gradualmente reemplazó a la semiperiferia mediterránea y emergió como una economía mundial propia, rivalizando e incorporando gradual, lenta y dolorosamente tiempo después a la antigua economía mundial que se había centrado en las sociedades cosmopolitas del océano Índico. Este sistema-mundo del Atlántico Norte se creó a través de una catástrofe casi inimaginable: la destrucción de civilizaciones enteras, la esclavización masiva y la muerte de al menos cien millones de seres humanos. También

224 Esta conclusión no tiene precedentes en términos de los sistemas-mundo: lo que estoy describiendo corresponde a lo que David Wilkinson (1987) llama la «civilización central».

produjo sus propias formas de cosmopolitismo, con infinitas fusiones de tradiciones africanas, indígenas americanas y europeas. Gran parte de la historia del proletariado marítimo del Atlántico Norte apenas está comenzando a reconstruirse (Gilroy, 2014; Sakolsky y Koehnline, 1993; Rediker, 1981, 2021, 2023; Linebaugh y Rediker, 2005; etcétera), una historia de motines, piratas, rebeliones, deserciones, comunidades experimentales y todo tipo de ideas antinomianas y populistas, en gran medida reprimidas en los relatos convencionales, muchas de las cuales se perdieron para siempre, pero que parecen haber desempeñado un papel clave en muchas de las ideas radicales a las que se llegó a denominar «democracia». Esto es adelantarse demasiado. Por ahora, solo quiero hacer énfasis en que en lugar de una historia de «civilizaciones» que se desarrollan a través de algún proceso herderiano o hegeliano de desarrollo interno, estamos tratando con sociedades que están completamente enredadas.

Parte II. La democracia no se inventó

Comencé este ensayo sugiriendo que se puede escribir la historia de la democracia de dos maneras muy diferentes: o bien se puede escribir una historia de la palabra «democracia», comenzando por la antigua Atenas, o bien se puede escribir una historia de los procedimientos de toma de decisiones igualitarios que en Atenas llegaron a denominarse «democráticos».

Por lo general, tendemos a suponer que ambas son idénticas porque la sabiduría popular sostiene que la democracia se inventó en la antigua Grecia (al igual que, por ejemplo, la ciencia o la filosofía). A primera vista, esta afirmación parece extraña. A lo largo de la historia de la humanidad han existido comunidades igualitarias (muchas de ellas mucho más igualitarias que la Atenas del siglo v a. C). y todas ellas tenían algún tipo de procedimiento para la toma de decisiones en asuntos de importancia colectiva. A menudo, esto implicaba reunir a todos para debatir de manera tal que todos los miembros de la comunidad, al menos en teoría, tenían la misma voz. Sin embargo, de alguna manera, siempre se supone que estos procedimientos no podrían haber sido, propiamente hablando, «democráticos».

La razón principal por la que este argumento parece tener sentido intuitivo es que en esas otras asambleas rara vez se llegaba a una votación. Casi siempre, se utilizaba alguna forma de búsqueda de consenso. Ahora bien, esto en sí mismo es interesante. Si aceptamos la idea de

que levantar la mano o hacer que todos los que apoyan una propuesta se coloquen de un lado de la plaza y todos los que están en contra del otro no son ideas tan increíblemente sofisticadas que algún genio antiguo tuvo que «inventar», entonces ¿por qué se emplean tan raramente? ¿Por qué, en cambio, las comunidades con frecuencia prefirieron la tarea aparentemente mucho más difícil de llegar a decisiones unánimes?

La explicación que yo propongo es la siguiente: en una comunidad en la que se habla cara a cara, es mucho más fácil averiguar qué quieren hacer la mayoría de los miembros de esa comunidad que averiguar cómo lograr que cambien de opinión quienes no quieren hacerlo. La toma de decisiones por consenso es típica de sociedades en las que no habría forma de obligar a una minoría a aceptar una decisión mayoritaria, ya sea porque no existe un Estado con el monopolio de la fuerza coercitiva o porque el Estado no tiene interés en intervenir en la toma de decisiones local o no tiende a hacerlo. Si no hay forma de obligar a aceptar una decisión mayoritaria a quienes la encuentran desagradable, lo último que uno querría hacer es celebrar una votación: una contienda pública en la que se verá que alguien pierde. La votación sería el medio más probable para garantizar el tipo de humillaciones, resentimientos y odios que finalmente conducen a la destrucción de las comunidades. Como puede afirmar cualquier activista que haya realizado un curso de facilitación para un grupo de acción directa actual, el proceso de consenso no es lo mismo que el debate parlamentario y la búsqueda de consenso no se parece en nada a una votación. Más bien, se trata de un proceso de compromiso y síntesis destinado a producir decisiones que nadie considere tan violentamente objetables como para no estar dispuesto al menos a asentir. Es decir, en este caso se fusionan los dos niveles que estamos acostumbrados a distinguir: la toma de decisiones y su aplicación. No es que todo el mundo tenga que estar de acuerdo. La mayoría de las formas de consenso incluyen distintos niveles de desacuerdo. El objetivo es garantizar que nadie salga de la reunión con la sensación de que sus opiniones han sido totalmente ignoradas y, por lo tanto, que incluso aquellos que piensan que el grupo tomó una mala decisión estén dispuestos a ofrecer su aquiescencia pasiva.

Podríamos decir que la democracia de las mayorías solo se da cuando coinciden dos factores:

1. un sentimiento de que las personas deberían tener voz y voto en igualdad de condiciones a la hora de tomar decisiones grupales, y
2. un aparato coercitivo capaz de hacer cumplir esas decisiones.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, ha sido extremadamente inusual que existieran ambas cosas al mismo tiempo. En las sociedades igualitarias, también suele considerarse incorrecto imponer una coerción sistemática. Cuando existía un mecanismo de coerción, a quienes lo utilizaban ni siquiera se les ocurría que estaban imponiendo algún tipo de voluntad popular.

Es evidente que la Antigua Grecia fue una de las sociedades más competitivas que se conocen en la historia. Era una sociedad que tendía a convertir todo en una competición pública, desde el atletismo hasta la filosofía, el teatro trágico o cualquier otra cosa. Por lo tanto, puede que no parezca del todo sorprendente que también convirtieran la toma de decisiones políticas en una competición pública. Pero aún más crucial fue el hecho de que las decisiones las tomaba un pueblo en armas. Aristóteles, en su *Política*, señala que la constitución de una ciudad-Estado griega normalmente dependía del jefe de su ejército: si se trata de la caballería, será una aristocracia, ya que los caballos son caros. Si se trata de infantería hoplita, será una oligarquía, ya que no todos pueden permitirse el lujo de adquirir armaduras y entrenarse. Si su poder se basa en la marina o en la infantería ligera, se puede esperar una democracia, ya que cualquiera puede remar o utilizar una honda. En otras palabras, si un hombre está armado se hace necesario entonces tomar en cuenta sus opiniones. Esto aparece de forma más clara en la *Anábasis* de Jenofonte, que cuenta la historia de un ejército de mercenarios griegos que de repente se encuentran sin líder y perdidos en medio de Persia. Eligen a nuevos oficiales y luego celebran una votación colectiva para decidir qué hacer a continuación. En un caso como este, incluso si la votación fuera 60/40, todos podrían ver el equilibrio de fuerzas y lo que sucedería si las cosas llegaran a las manos. En cierto sentido, cada votación era una conquista.

En otras palabras, también en este caso la toma de decisiones y los medios para hacerlas cumplir se vieron (o podrían haberse visto) efectivamente colapsados, pero de una manera bastante diferente.

Las legiones romanas podían ser igualmente democráticas. Esa fue la razón principal por la que nunca se les permitió entrar en la ciudad de Roma. Y, cuando Maquiavelo resucitó la noción de una república democrática en los albores de la era «moderna», inmediatamente volvió a la noción de un pueblo en armas.

Esto, a su vez, podría ayudar a explicar el término «democracia», que parece haber sido acuñado como una especie de insulto por sus oponentes

elitistas: literalmente significa «fuerza» o incluso «violencia» del pueblo. *Kratos*, no *Archos*. Los elitistas que acuñaron el término siempre consideraron que la democracia no estaba muy lejos de los simples disturbios o la oclocracia, aunque, por supuesto, su solución era la conquista permanente del pueblo por alguien más. Irónicamente, cuando por esta razón lograron suprimir la democracia, como era habitual, el resultado fue que, en general, la única forma de conocer la voluntad del pueblo fue precisamente a través de los disturbios, una práctica que se institucionalizó bastante, por ejemplo, en la Roma imperial o en la Inglaterra del siglo XVIII.

Un asunto que requiere investigación histórica es hasta qué punto el Estado de hecho alentó esos fenómenos. No me refiero aquí a los disturbios en sí, por supuesto, sino a lo que yo llamaría los «espejos feos»: instituciones promovidas o apoyadas por las élites que reforzaron la sensación de que la toma de decisiones populares solo podía ser violenta, caótica y arbitraria, como lo demuestra la «oclocracia». Sospecho que estos fenómenos son bastante comunes en los regímenes autoritarios. Consideremos, por ejemplo, que mientras que el acontecimiento público definitorio en la Atenas democrática era el ágora, el acontecimiento público definitorio en la Roma autoritaria era el circo, asambleas en las que la plebe se reunía para presenciar carreras, luchas de gladiadores y ejecuciones en masa. Estos juegos eran promovidos directamente por el Estado o, más a menudo, por miembros específicos de la élite (Veyne, 1976; Kyle, 1998; Lomar y Cornell, 2003). Lo fascinante de los combates de gladiadores en particular es que implicaban una especie de toma de decisiones popular: se quitaban vidas o se perdonaban vidas por aclamación popular. Sin embargo, mientras que los procedimientos del ágora ateniense estaban diseñados para maximizar la dignidad del *demos* y la reflexión de sus deliberaciones (pese al elemento subyacente de coerción y su capacidad ocasional de tomar decisiones terriblemente sanguinarias), el circo romano era casi exactamente lo opuesto. Tenía más aire de los linchamientos promovidos por el Estado. Casi todas las características que los escritores posteriores hostiles a la democracia atribuían por lo general a «la muchedumbre» –la arbitrariedad, la crueldad manifiesta, el faccionalismo (los partidarios de equipos de carros rivales solían luchar en las calles), el culto a los héroes, las pasiones enloquecidas–, en el anfiteatro romano no solo eran toleradas, sino también fomentadas. Era como si una élite autoritaria estuviera tratando de proporcionar al público imágenes constantes de

la pesadilla del caos que se produciría si tomaran el poder en sus propias manos.

Mi énfasis en los orígenes militares de la democracia directa no pretende dar a entender que las asambleas populares en las ciudades medievales o en los ayuntamientos de Nueva Inglaterra, por ejemplo, no fueran procedimientos normalmente ordenados y dignos, aunque uno sospecha que esto se debía en parte al hecho de que en la práctica aquí también había una cierta base de búsqueda de consenso. Aun así, parecen haber hecho poco para disuadir a los miembros de las élites políticas de la idea de que el gobierno popular se parecería más a los circos y disturbios de la Roma imperial y Bizancio. Los autores de *The Federalist*[225], como casi todos los demás hombres cultos de su época, daban por sentado que lo que llamaban «democracia» (con lo que querían decir democracia directa, «democracia pura», como a veces la llamaban) era por naturaleza la forma más inestable y tumultuosa de gobierno, por no hablar de la que pone en peligro los derechos de las minorías (la minoría específica a la que se referían en este caso eran los ricos).

Solo cuando el término «democracia» pudo transformarse casi por completo para incorporar el principio de representación –un término que en sí mismo tiene una historia muy curiosa, ya que, como solía señalar Cornelius Castoriadis (1991; Godbout, 2005), originalmente se refería a los representantes del pueblo ante el rey, embajadores internos de hecho, más que a quienes ejercían el poder en algún sentido– es que fue rehabilitado a ojos de teóricos políticos de buena cuna y adquirió el significado que actualmente tiene. En la siguiente sección, permítanme pasar, aunque sea brevemente, a cómo sucedió esto.

Parte III. Sobre el surgimiento del «ideal democrático»

Lo más notable es el tiempo que llevó. Durante los primeros trescientos años del sistema del Atlántico Norte, la democracia siguió significando «la turba». Esto fue así incluso en la «Era de las Revoluciones». En casi todos los casos, los fundadores de las que hoy se consideran las

225 *The Federalist*, más tarde conocido como *The Federalist Papers*, es una colección de 85 artículos y ensayos publicados entre 1787 y 1788, bajo el seudónimo de Publius, escritos por Alexander Hamilton, James Madison y John Jay para promover la ratificación de la Constitución de los Estados Unidos.

primeras constituciones democráticas en Inglaterra, Francia y Estados Unidos rechazaron cualquier sugerencia de que estuvieran tratando de introducir la «democracia». Como observa Francis Dupuis-Deri (1999, 2004):

> Los fundadores de los sistemas electorales modernos en Estados Unidos y Francia eran abiertamente antidemocráticos. Este antidemocratismo se puede explicar en parte por su vasto conocimiento de los textos literarios, filosóficos e históricos de la antigüedad grecorromana. En lo que respecta a la historia política, era común que los políticos estadounidenses y francesas se consideraran herederos directos de la civilización clásica y creyeran que, a lo largo de la historia, desde Atenas y Roma hasta Boston y París, las mismas fuerzas políticas se han enfrentado en luchas eternas. Los fundadores se aliaron con las fuerzas republicanas históricas contra las aristocráticas y democráticas, y la república romana fue el modelo político tanto para los estadounidenses como para los franceses, mientras que la democracia ateniense era un contramodelo despreciado (2004: 120).

En el mundo anglófono, por ejemplo, la mayoría de las personas cultas de finales del siglo XVIII conocían la democracia ateniense en buena medida gracias a una traducción de Tucídides de Thomas Hobbes. Su conclusión es que la democracia es inestable, tumultuosa, propensa al faccionalismo y la demagogia, y marcada por una fuerte tendencia a convertirse en despotismo.

La mayoría de los políticos de entonces eran hostiles a todo lo que oliera a democracia, precisamente porque se consideraban herederos de lo que hoy llamamos «la tradición occidental». El ideal de la república romana estaba consagrado en la Constitución estadounidense cuyos redactores intentaban conscientemente imitar la «constitución mixta» de Roma, equilibrando elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. John Adams, por ejemplo, en su *Defense of the Constitution* (1797) sostenía que no existen sociedades verdaderamente igualitarias; que toda sociedad humana conocida tiene un líder supremo, una aristocracia (ya sea de riqueza o una «aristocracia natural» de virtud) y un público, y que la Constitución romana era la más perfecta en cuanto a equilibrar los poderes de cada uno. La Constitución estadounidense pretendía reproducir este equilibrio mediante la creación de una presidencia poderosa, un senado que representara a los ricos y un congreso que representara

al pueblo, aunque los poderes de este último se limitaban principalmente a garantizar el control popular sobre la distribución del dinero de los impuestos. Este ideal republicano está en la base de todas las constituciones «democráticas» y, hasta el día de hoy, a muchos pensadores conservadores estadounidenses les gusta señalar que «Estados Unidos no es una democracia: es una república».

Por otra parte, como señala John Markoff,

> aquellos que se llamaban a sí mismos demócratas a fines del siglo XVIII probablemente desconfiaban mucho de los parlamentos, eran francamente hostiles a los partidos políticos competitivos, críticos con el voto secreto, con poco interés o incluso opuestos al sufragio femenino y, a veces, tolerantes con la esclavitud (1999: 661).

Algo que tampoco sorprende para quienes deseaban revivir algo parecido a la antigua Atenas.

En aquella época, este tipo de demócratas declarados (como, por ejemplo, Tom Paine) eran considerados una pequeña minoría de agitadores incluso en regímenes revolucionarios. Las cosas solo empezaron a cambiar en el transcurso del siglo siguiente. En Estados Unidos, a medida que el derecho al voto se ampliaba en las primeras décadas del siglo XIX y los políticos se veían cada vez más obligados a buscar los votos de los pequeños agricultores y los trabajadores urbanos, algunos empezaron a adoptar el término. Andrew Jackson fue el primero en hacerlo. Comenzó a referirse a sí mismo como demócrata en la década de 1820. En veinte años, casi todos los partidos políticos, no solo los populistas sino incluso los más conservadores, empezaron a seguir su ejemplo. En Francia, los socialistas empezaron a pedir «democracia» en la década de 1830, con resultados similares: en diez o quince años, el término ya lo utilizaban incluso los republicanos moderados y conservadores, obligados a competir con ellos por el voto popular (Dupuis-Deris, 1999, 2004). En ese mismo período se produjo una revalorización radical de Atenas, que (también a partir de la década de 1820) empezó a ser representada como la encarnación de un ideal noble de participación pública, en lugar de una pesadilla de la psicología violenta de las masas (Saxonhouse, 1993). Sin embargo, esto no se debe a que en ese momento alguien estuviera a favor de la democracia directa al estilo ateniense, ni siquiera a nivel local (de hecho, uno más bien imagina que fue precisamente este hecho lo que hizo posible la recuperación de Atenas). En su mayor

parte, los políticos simplemente comenzaron a sustituir la palabra «democracia» por «república», sin ningún cambio de significado. Sospecho que la nueva valoración positiva de Atenas tuvo más que ver con la fascinación popular por los acontecimientos en Grecia en ese momento que cualquier otra cosa: específicamente, la guerra de independencia contra el Imperio otomano entre 1821 y 1829. Era difícil no verla como una repetición moderna del choque entre el Imperio persa y las ciudades-Estado griegas narrado por Heródoto, una especie de texto fundador de la oposición entre la Europa amante de la libertad y el Oriente despótico; y, por supuesto, cambiar el marco de referencia de Tucídides a Heródoto solo podía mejorar la imagen de Atenas.

Cuando novelistas como Victor Hugo y poetas como Walt Whitman comenzaron a promocionar la democracia como un hermoso ideal, no se referían, sin embargo, a juegos de palabras de parte de las élites, sino al sentimiento popular más amplio que había hecho que los pequeños agricultores y los trabajadores urbanos vieran con buenos ojos el término, incluso cuando la élite política todavía lo usaba ampliamente como un término despectivo. En otras palabras, el «ideal democrático» no surgió de la tradición literaria y filosófica occidental, sino que le fue impuesto. De hecho, la noción de que la democracia era un ideal claramente «occidental» llegó mucho después. Durante la mayor parte del siglo XIX, cuando los europeos se definían a sí mismos en contra del «Este» o de «Oriente», lo hacían precisamente como «europeos», no como «occidentales»[226]. Con pocas excepciones, «Occidente» se refería a las Américas. Fue recién en la década de 1890 que muchos comenzaron a usar el término en su sentido actual, cuando los europeos comenzaron a ver a Estados Unidos como parte de la misma civilización (Go-Gwilt, 1995; Martin y Wigan, 1997: 49-62). La «civilización occidental» de Huntington es incluso posterior: esta noción se desarrolló por primera vez en las universidades estadounidenses en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial (Federici, 1995: 67), en un momento en que los intelectuales alemanes ya estaban enfrascados en un debate sobre si formaban parte de Occidente. A lo largo del siglo XX, el concepto de «civilización occidental» resultó ser perfectamente adecuado para una época en la que se produjo la disolución gradual de los imperios

226 Un motivo por el que esto se pasa por alto a menudo es que Hegel fue uno de los primeros en utilizar «Occidente» en su sentido moderno, y Marx a menudo lo siguió en esto. Sin embargo, en su época este uso era extremadamente poco común.

coloniales, ya que logró agrupar a las antiguas metrópolis coloniales con sus asentamientos de colonos más ricos y poderosos, insistiendo al mismo tiempo en su superioridad moral e intelectual compartida y abandonando cualquier noción de que necesariamente tenían la responsabilidad de «civilizar» a alguien más. La peculiar tensión que se evidencia en frases como «ciencia occidental», «libertades occidentales» o «bienes de consumo occidentales» (¿reflejan verdades universales que todos los seres humanos deberían reconocer o son el producto de una tradición entre muchas?) parecería surgir directamente de las ambigüedades del momento histórico. La consecuente formulación está, como he señalado, tan plagada de contradicciones que es difícil ver cómo pudo haber surgido para algo más que satisfacer una necesidad histórica muy particular.

Sin embargo, si examinamos estos términos más de cerca, resulta evidente que todos estos objetos «occidentales» son el producto de un sinfín de enredos. La «ciencia occidental» se ha creado a partir de descubrimientos realizados en muchos continentes y ahora la producen principalmente personas no occidentales. Los «bienes de consumo occidentales» siempre se han elaborado a partir de materiales traídos de todo el mundo, muchos de ellos imitaban explícitamente productos asiáticos y, en la actualidad, todos se producen en China. ¿Podemos decir lo mismo de las «libertades occidentales»?

El lector o la lectora probablemente pueda adivinar cuál será mi respuesta.

Parte IV. Recuperación

En los debates sobre los orígenes del capitalismo, uno de los principales puntos de discordia es si el capitalismo (o, alternativamente, el capitalismo industrial) surgió principalmente en las sociedades europeas o si solo puede entenderse en el contexto de un sistema-mundo más amplio que conecta a Europa con sus posesiones, mercados y fuentes de trabajo en ultramar. Creo que es posible sostener esta discusión porque muchas formas capitalistas comenzaron muy temprano. Se podría decir que muchas de ellas ya estaban presentes, al menos en forma embrionaria, en los albores mismos de la expansión europea. Esto difícilmente puede decirse de la democracia. Incluso si uno está dispuesto a seguir la convención hoy aceptada e identificar las formas republicanas

de gobierno con esa palabra, la democracia solo surge en centros imperiales como Inglaterra y Francia, y colonias como los Estados Unidos, tras casi trescientos años de existencia del sistema atlántico.

Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad y Min-wen Shih (1997) han elaborado lo que a mi juicio es una de las respuestas más interesantes a Huntington: un análisis de la expansión europea a lo largo de los últimos siglos, en particular en Asia, desde la perspectiva de los sistemas-mundo. Uno de los elementos más fascinantes de su relato es cómo, exactamente al mismo tiempo en que las potencias europeas empezaron a pensarse a sí mismas como «democráticas» (en las décadas de 1830, 1840 y 1850), esas mismas potencias empezaron a aplicar una política intencional de apoyo a las élites reaccionarias contra quienes presionaban por algo remotamente parecido a reformas democráticas en el extranjero. Gran Bretaña fue particularmente flagrante en este sentido: ya sea en su apoyo al Imperio otomano contra la rebelión del gobernador egipcio Muhammad Ali después de los Tratados de Balta-Liman de 1838, o en su apoyo a las fuerzas imperiales Qing contra la Rebelión Taiping después del Tratado de Nankín de 1842. En cualquier caso, Gran Bretaña primero encontró alguna excusa para lanzar un ataque militar contra uno de los grandes antiguos regímenes asiáticos, lo derrotó militarmente, impuso un tratado comercialmente ventajoso y luego, casi inmediatamente después de hacerlo, giró para apuntalar ese mismo régimen contra rebeldes políticos que claramente estaban más cerca de sus propios supuestos valores «occidentales» que el régimen mismo: en el primer caso, una rebelión que apuntaba a convertir a Egipto en algo más parecido a un Estado nación moderno, en el segundo, un movimiento cristiano igualitario que llamaba a la hermandad universal. Después de la Gran Rebelión de 1857 en la India, Gran Bretaña empezó a emplear la misma estrategia en sus propias colonias, apoyando conscientemente a «los magnates terratenientes y a los pequeños gobernantes de los "estados nativos" dentro de su propio imperio indio» (1997: 34). Todo esto se vio reforzado a nivel intelectual por el desarrollo en esa misma época de teorías orientalistas que sostenían que, en Asia, esos regímenes autoritarios eran inevitables y que los movimientos democratizadores eran antinaturales o no existían[227].

227 Probablemente habría que hacer una pequeña salvedad aquí: el orientalismo permitía a las potencias coloniales hacer una distinción entre las civilizaciones rivales, que se consideraban irremediablemente decadentes y corruptas, y los «salvajes», y

> En definitiva, la afirmación de Huntington de que la civilización occidental es portadora de una herencia de liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, imperio de la ley, democracia, mercados libres y otros ideales igualmente atractivos –todos los cuales, según se dice, permearon otras civilizaciones solo superficialmente– suena falsa para cualquiera que esté familiarizado con la trayectoria occidental en Asia en la llamada era de los Estados nación. En esta larga lista de ideales, es difícil encontrar uno solo que no haya sido negado en parte o en su totalidad por las principales potencias occidentales de la época en sus relaciones con los pueblos que sometieron a un dominio colonial directo o con los Gobiernos sobre los que intentaron establecer soberanía. Y, a la inversa, es igualmente difícil encontrar uno solo de esos ideales que no haya sido defendido por los movimientos de liberación nacional en su lucha contra las potencias occidentales. Sin embargo, al defender estos ideales, los pueblos y Gobiernos no occidentales siempre los combinaron con ideales derivados de sus propias civilizaciones en aquellas esferas en las que tenían poco que aprender de Occidente (Arrighi, Ahmad y Shih 1997: 25).

En realidad, creo que se podría ir mucho más allá. La oposición a la expansión europea en gran parte del mundo, incluso en sus comienzos, parece haberse llevado a cabo en nombre de «valores occidentales» que los europeos en cuestión ni siquiera tenían. Engseng Ho (2004: 222-224), por ejemplo, nos llama la atención sobre la primera articulación conocida de la noción de *yihad* contra los europeos en el océano Índico: un libro titulado *Gift of the Jihad Warriors in Matters Regarding the Portuguese*, escrito en 1574 por un jurista árabe llamado Zayn al-Din al Malibari y dirigido al sultán musulmán del estado de Bijapur, en el Decán. En él, el autor argumenta que está justificado hacer la guerra contra los portugueses específicamente porque destruyeron una sociedad tolerante

como no se los consideraba irremediablemente inferiores desde el punto de vista racial, podían ser considerados posibles objetos de una «misión civilizadora». De ahí que Gran Bretaña pudiera haber abandonado en gran medida los intentos de reformar las instituciones indias en la década de 1860, pero adoptó exactamente la misma retórica más tarde en África. Así, en cierto modo, África quedó relegada al «lugar salvaje» que había sido el lugar de Occidente, es decir, que había sido antes de que los europeos decidieran que ellos mismos eran «occidentales».

y pluralista en la que musulmanes, hindúes, cristianos y judíos siempre habían logrado coexistir.

En la ecúmene comercial musulmana del océano Índico, algunos de los valores de Huntington –una cierta noción de libertad, de igualdad, algunas ideas muy explícitas sobre la libertad de comercio y el imperio de la ley– se habían considerado importantes durante mucho tiempo, otros, como la tolerancia religiosa, bien podrían haberse convertido en valores como resultado de la aparición de los europeos en escena, aunque solo fuera por contraste. Lo que realmente quiero decir es que no se puede atribuir ninguno de estos valores a una tradición moral, intelectual o cultural en particular. Surgen, para bien o para mal, precisamente de este tipo de interacción.

Pero también quisiera señalar otra cuestión. Estamos tratando con la obra de un jurista musulmán que escribe un libro dirigido a un rey del sur de la India. Los valores de tolerancia y de avenencia mutua que quiere defender (en realidad, son nuestros términos; él mismo habla de «bondad») podrían haber surgido de un espacio intercultural complejo, fuera de la autoridad de cualquier poder estatal totalizante, y como valores podrían haberse cristalizado solo frente a quienes deseaban destruir ese espacio. Sin embargo, para escribir sobre ellos, para justificar su defensa, se vio obligado a tratar con los Estados y enmarcar su argumento en términos de una única tradición filosófica y literaria: en este caso, la tradición jurídica del islam sunita. Hubo un acto de reincorporación. Una vez que uno vuelve a entrar en el mundo del poder estatal y de la autoridad textual, es inevitable que así sea. Y, cuando los autores posteriores escriben sobre esas ideas, tienden a presentar los asuntos como si los ideales hubieran surgido de esa tradición, en lugar de aparecer en los espacios intermedios.

Los historiadores también lo hacen. En cierto modo, es casi inevitable que lo hagan, considerando la naturaleza de sus fuentes. Después de todo, son principalmente estudiantes de tradiciones textuales, y la información sobre los espacios intermedios suele ser muy difícil de conseguir. Es más, escriben (al menos cuando tratan con la «tradición occidental»), en gran parte dentro de la misma tradición literaria que sus fuentes. Esto es lo que hace que los orígenes reales de los ideales democráticos (especialmente ese entusiasmo popular por las ideas de libertad y soberanía popular que para empezar obligó a los políticos a adoptar el término) sean tan difíciles de reconstruir. Recordemos aquí lo que dije antes sobre la «resbaladiza mirada occidental». Desde hace

mucho tiempo, la tradición ha tendido a describir las sociedades distantes como enigmas que un observador racional debe descifrar. Como consecuencia de ello, en esa época, las descripciones de las sociedades distantes se utilizaban a menudo como una forma de plantear un argumento político: ya fuera contrastando las sociedades europeas con la relativa libertad de los nativos americanos o el orden relativo de China. Pero no solían reconocer el grado en que ellos mismos estaban enredados con esas sociedades y hasta qué punto sus propias instituciones estaban influidas por ellas. De hecho, como sabe cualquier estudiante principiante de antropología, incluso autores que eran en parte nativos americanos o en parte chinos, o que nunca habían puesto un pie en Europa, tendían a escribir de esta manera. Como hombres o mujeres de acción, negociaban su camino entre mundos. Cuando llegaba el momento de escribir sobre sus experiencias, se convertían en abstracciones sin rasgos distintivos. Cuando llegaba el momento de escribir historias institucionales, casi siempre se remitían al mundo clásico.

El «debate sobre la influencia»

En 1977, un historiador (él mismo nativo americano y miembro del Movimiento Indígena Estadounidense) escribió un ensayo en el que proponía que ciertos elementos de la Constitución estadounidense (en particular su estructura federal) en parte estaban inspirados por la Confederación Iroquesa[228]. En la década de 1980, amplió el argumento con otro historiador, David Johansen (1982; Grinde y Johansen, 1990), sugiriendo que, en un sentido más amplio, lo que hoy consideraríamos el espíritu democrático de Estados Unidos estaba, en parte, inspirado en parte por el ejemplo de los nativos americanos.

Algunas de las pruebas concretas que reunieron fueron bastante convincentes. La idea de formar algún tipo de federación de colonias fue propuesta por un embajador onondaga llamado Canassatego, cansado de tener que negociar con tantas colonias separadas durante las negociaciones sobre el Tratado de Lancaster en 1744. La imagen que utilizó

228 La Confederación Iroquesa fue inicialmente una confederación de cinco naciones: mohawk, oneida, onondaga, cayuga y seneca. Por eso era llamada la Liga de las Cinco Naciones, y desde 1722, con los tuscarora, se la pasó a conocer como la Liga de las Seis Naciones [N. del T.].

para demostrar la fuerza de la unión, un haz de seis flechas, todavía aparece en el Sello de la Unión de los Estados Unidos (el número aumentó posteriormente a trece). Benjamin Franklin, que estuvo presente en el evento, retomó la idea y la promovió ampliamente a través de su imprenta durante la década siguiente y, en 1754, sus esfuerzos dieron frutos con una conferencia en Albany, Nueva York, a la que asistieron representantes de las seis naciones de la Confederación Iroquesa, en la que se redactó lo que se conocería como el Plan de Unión de Albany. El plan fue finalmente rechazado tanto por las autoridades británicas como por los parlamentos coloniales, pero fue claramente un primer paso importante. Más importante aún, quizás, es que los defensores de lo que se ha dado en llamar la «teoría de la influencia» argumentaron que los valores del igualitarismo y la libertad personal que caracterizaron a tantas sociedades de los Bosques Orientales sirvieron como una inspiración más amplia para la igualdad y la libertad promovidas por los rebeldes coloniales. Cuando los patriotas de Boston desencadenaron su revolución disfrazándose de mohawks y arrojando té británico al puerto, estaban haciendo una declaración consciente de su modelo de libertad individual.

La idea de que las instituciones federales iroquesas pudieran haber tenido alguna influencia en la Constitución de Estados Unidos se consideraba una idea completamente normal cuando se la propuso ocasionalmente en el siglo XIX. Cuando se volvió a proponer en la década de los ochenta del siglo XX, desató un torbellino político. Muchos nativos americanos apoyaron firmemente la idea, el Congreso aprobó una ley que la reconocía y todo tipo de comentaristas de derechas la atacaron inmediatamente como un ejemplo de la peor clase de corrección política. Sin embargo, al mismo tiempo el argumento se topó con una oposición inmediata y bastante virulenta, tanto de la mayoría de los historiadores profesionales considerados autoridades en la Constitución como de los antropológicos expertos en los iroqueses.

El debate real acabó volviéndose casi por completo en torno a si se podía demostrar una relación directa entre las instituciones iroquesas y el pensamiento de los redactores de la Constitución. Payne (1999), por ejemplo, señaló que algunos colonos de Nueva Inglaterra discutían planes federales antes incluso de saber de la existencia de la Liga. En un sentido más amplio, argumentaron que los defensores de la «teoría de la influencia» esencialmente habían falseado los hechos al seleccionar todos los pasajes existentes en los escritos de los políticos coloniales que

elogiaban las instituciones iroquesas, mientras que ignoraban cientos de textos en los que esos mismos políticos denunciaban a los iroqueses, y a los indios en general, como salvajes asesinos e ignorantes. Según sus oponentes, dejaban al lector con la impresión de que existían pruebas textuales explícitas de una influencia iroquesa en la Constitución, pero esto simplemente no era así. Incluso los indígenas presentes en las convenciones constitucionales parecen haber estado allí para expresar sus quejas, no para ofrecer consejos. Invariablemente, cuando los políticos coloniales discutían los orígenes de sus ideas, recurrían a ejemplos clásicos, bíblicos o europeos: el libro de los Jueces, la Liga Aquea, la Confederación Suiza, las Provincias Unidas de los Países Bajos, etcétera.

Los defensores de la teoría de la influencia, a su vez, respondieron que este tipo de pensamiento lineal era simplista: nadie afirmaba que la Confederación Iroquesa fuera el único o incluso el principal modelo de federalismo estadounidense, solo uno de los muchos elementos que entraban en juego, y considerando que era el único ejemplo funcional de un sistema federal del cual los colonos tenían alguna experiencia directa, insistir en que no tenía ninguna influencia era simplemente extraño. De hecho, algunas de las objeciones planteadas por los antropólogos parecen tan extrañas –por ejemplo, la objeción de Elisabeth Tooker (1998) de que, puesto que la Liga trabajaba por consenso y reservaba un lugar importante para las mujeres, y la Constitución de los Estados Unidos utilizaba un sistema mayoritario y solo permitía votar a los hombres, una no podría haber servido de inspiración para la otra, o la observación de Dean Snow (1994: 154) de que tales afirmaciones «confunden y desacreditan las características sutiles y notables del gobierno iroqués», que solo se puede concluir que el activista nativo americano Vine Deloria probablemente tenía razón al sugerir que mucho de esto era simplemente un esfuerzo de los académicos por proteger lo que consideraban su territorio, una cuestión de derechos de propiedad intelectual (en Johansen, 1998: 82).

En algunos sectores, la reacción es mucho más clara. «Este mito no es solo absurdo, sino que es destructivo», escribió un colaborador de *The New Republic*. «Es evidente que la civilización occidental, comenzando en Grecia, había proporcionado modelos de gobierno mucho más cercanos a los corazones de los Padres Fundadores que este. No había nada que ganar al buscar inspiración en el Nuevo Mundo» (Newman, 1998: 18). Si hablamos de las percepciones inmediatas de muchos de los «padres fundadores» de los Estados Unidos, esto puede ser cierto, pero si tratamos de entender la influencia iroquesa en la *democracia* estadounidense, entonces

las cosas se ven muy diferentes. Como hemos visto, los redactores de la Constitución de hecho se identificaron con la tradición clásica, pero por esa misma razón eran hostiles a la democracia. Identificaban la democracia con la libertad sin trabas, la igualdad y, en la medida en que conocían las costumbres indígenas, era probable que precisamente por las mismas razones las vieran como objetables.

Si reexaminamos algunos de los pasajes discutidos, esto es precisamente lo que encontramos. Recordemos que John Adams había argumentado en su *Defense of the Constitution* que las sociedades igualitarias no existen. El poder político en cada sociedad humana está dividido entre los principios monárquico, aristocrático y democrático. Consideraba que los indígenas se parecían a los antiguos germanos en que «la vertiente democrática, en particular, está determinada de tal manera que la soberanía real reside en el cuerpo de la gente», lo que, decía, funcionaba bastante bien cuando se trataba de poblaciones dispersas en un amplio territorio sin concentraciones reales de riqueza, pero, como descubrieron los godos cuando conquistaron el Imperio romano, tan pronto como dichas poblaciones se establecían más y tenían recursos significativos que administrar, solo podía conducir a la confusión, la inestabilidad y los conflictos (Adams, 1979: 296; véase Levy, 1999: 598; Payne, 1999: 618). Sus observaciones son típicas. Madison, e incluso Jefferson, tendían a describir a los indígenas de forma muy parecida a como lo hizo John Locke, como ejemplos de una libertad individual no limitada por ninguna forma de coerción estatal o sistemática, una condición que era posible porque las sociedades indígenas no se caracterizaban por tener divisiones de la propiedad significativas. Consideraban que las instituciones nativas eran claramente inadecuadas para una sociedad como la suya, que sí las tenía.

Sin embargo, a diferencia de las teorías de la Ilustración, las naciones en realidad no se crean por los actos de sabios legisladores. La democracia tampoco se inventa en los textos, aunque nos veamos obligados a confiar en los textos para adivinar su historia. En realidad, los hombres que escribieron la Constitución no solo eran en su mayoría ricos terratenientes, sino que pocos tenían mucha experiencia en sentarse a negociar con un grupo de iguales, al menos hasta que se involucraron en los congresos coloniales. Las prácticas democráticas tienden a forjarse primero en lugares alejados del ámbito de este tipo de hombres y, si uno se propone buscar quién de sus contemporáneos tenía mayor experiencia práctica en esos asuntos, los resultados a veces son sorprendentes. Uno de los principales historiadores contemporáneos de la democracia europea, John

Markoff, en un ensayo titulado «¿Dónde y cuándo se inventó la democracia?», señala muy de refilón en un pasaje que

> es probable que las tripulaciones de los barcos pirata del mundo atlántico moderno temprano experimentaran que el liderazgo podía provenir del consentimiento de los dirigidos, en lugar de ser otorgado por una autoridad superior. Las tripulaciones piratas no solo elegían a sus capitanes, sino que estaban familiarizadas con el poder compensatorio (en las formas del contramaestre y el consejo del barco) y las relaciones contractuales entre individuos y colectividades (en la forma de estatutos escritos del barco que especificaban las partes del botín y las tasas de compensación por lesiones en el trabajo) (Markoff, 1999: 673, nota 62).

De hecho, la organización típica de los barcos pirata del siglo XVIII, tal como la reconstruyeron historiadores como Marcus Rediker (2023: 64-86), parece haber sido notablemente democrática. Los capitanes no solo eran elegidos, sino que por lo general funcionaban de manera muy similar a los jefes de guerra entre los nativos americanos: se les otorgaba poder total durante la persecución o el combate, pero en el resto del tiempo se los trataba como tripulantes comunes. Los barcos cuyos capitanes tenían poderes más generales también insistían en el derecho de la tripulación a destituirlos en cualquier momento por cobardía, crueldad o cualquier otra razón. En todos los casos, el poder máximo residía en una asamblea general que a menudo decidía incluso sobre los asuntos aparentemente insignificantes siempre por medio de la mayoría a mano alzada.

Todo esto puede parecer menos sorprendente si se considera el origen de los piratas. Los piratas eran generalmente amotinados, marineros que en un principio fueron obligados a prestar servicio contra su voluntad en ciudades portuarias del otro lado del Atlántico, que se habían amotinado contra capitanes tiránicos y «habían declarado la guerra al mundo entero». A menudo se convertían en bandidos sociales clásicos, que se vengaban de los capitanes que maltrataban a sus tripulaciones y liberaban o incluso recompensaban a aquellos contra los que no encontraban quejas. La composición de las tripulaciones era a menudo extraordinariamente heterogénea.

> La tripulación de Black Sam Bellamy en 1717 era «una multitud mezclada de todos los países», incluidos británicos, franceses, neerlandeses,

> españoles, suecos, indígenas americanos, afroamericanos y dos docenas de africanos liberados de un barco esclavista (Rediker, 2023: 75).

En otras palabras, nos encontramos ante un grupo de personas que probablemente tenían algún conocimiento de primera mano de una amplia gama de instituciones de democracia directa, desde los tings suecos hasta las asambleas de aldeas africanas y los consejos de nativos americanos, como aquellos a partir de los cuales se desarrolló la propia Confederación Iroquesa, y que de repente se vieron obligados a improvisar algún modo de autogobierno en ausencia total de cualquier Estado. Era el espacio intercultural perfecto para la experimentación. De hecho, no era probable que hubiera un terreno más propicio para el desarrollo de nuevas instituciones democráticas en aquel momento en ningún lugar del mundo atlántico.

Menciono esto por dos razones. Una es evidente. No tenemos evidencia de que las prácticas democráticas desarrolladas en los barcos pirata del Atlántico a principios del siglo XVIII hayan tenido alguna influencia, directa o indirecta, en la evolución de las constituciones democráticas sesenta o setenta años después. Ni podríamos. Si bien los relatos de piratas y sus aventuras circularon ampliamente, teniendo el mismo atractivo popular que hoy (y presumiblemente, es probable que en ese momento fuesen al menos un poco más precisos que las versiones contemporáneas de Hollywood), esta sería la última influencia que un caballero francés, inglés o colonial hubiera estado dispuesto a reconocer. Esto no quiere decir que las prácticas piratas hayan influido en las constituciones democráticas. Solo que no sabremos si lo hicieron. Es difícil imaginar que las cosas fueran muy diferentes con aquellos a quienes comúnmente se referían como «los salvajes americanos».

La otra razón es que las sociedades fronterizas en las Américas eran probablemente más similares a los barcos pirata de lo que quisieramos imaginar. Puede que no estuvieran tan densamente pobladas como los barcos pirata, o que no necesitaran de una cooperación constante y tan inmediata, pero eran espacios de improvisación intercultural, en buena medida fuera del ámbito de los Estados. Colin Calloway (1997; cf. Axtell, 1985) ha documentado cuán entrelazadas estaban a menudo las sociedades de colonos y nativos, pues los primeros adoptaban cultivos, ropas, medicinas, costumbres y estilos de guerra indígenas, comerciaban con ellos, a menudo unos vivían cerca de otros, a veces se casaban entre sí y, sobre todo, inspiraban temores infinitos entre los líderes de las

comunidades coloniales y las unidades militares de que sus subordinados estuvieran absorbiendo las costumbres indígenas de igualdad y libertad individual. Al mismo tiempo, mientras alguien como por ejemplo Cotton Mather, el ministro puritano de Nueva Inglaterra, despotricaba contra los piratas como un azote blasfemo de la humanidad, también se quejaba de que los colonos habían comenzado a imitar las costumbres indias de crianza de los hijos (por ejemplo, dejando de lado el castigo corporal) y a olvidar cada vez más los principios de la disciplina adecuada y la «severidad» en el mando de las familias en favor de la «estúpida complcencia» típica de los indios, ya fuera en las relaciones entre amos y sirvientes, hombres y mujeres o jóvenes y viejos (Calloway, 1997: 192)[229]. Esto era cierto sobre todo en las comunidades que a menudo estaban formadas por esclavos y sirvientes fugitivos que «se convirtieron en indios», completamente al margen del control de los Gobiernos coloniales (Sakolsky y Koehnline, 1993), o enclaves insulares de lo que Linebaugh y Rediker (2005) han llamado «el proletariado atlántico», el abigarrado conjunto de libertos, marineros, prostitutas de barco, renegados, antinomianos y rebeldes que se desarrolló en las ciudades portuarias del mundo del Atlántico Norte antes del surgimiento del racismo moderno, y de quienes parece haber surgido primero gran parte del impulso democrático de la revolución estadounidense (y otras revoluciones). Pero esto también era cierto para los colonos comunes. Lo irónico es que ese era el verdadero argumento del libro de Bruce Johansen, *Forgotten Founders* (1982), que dio inicio al «debate sobre la influencia», un argumento que en gran medida terminó perdiéndose entre todo el ruido y la furia en torno a la Constitución: que los ingleses y franceses comunes, asentados en las colonias solo comenzaron a pensar en sí mismos como «estadounidenses», como un nuevo tipo de gente amante de la libertad cuando comenzaron a verse más como indígenas. Y que esta sensación no estaba inspirada principalmente por el tipo de romantización que uno en la distancia puede encontrar en los textos de Jefferson o Adam Smith, sino más bien, por la experiencia real de vivir en sociedades fronterizas que eran

229 «Aunque los primeros plantadores ingleses en este país tenían por lo general un Gobierno y una disciplina en sus familias y eran lo suficientemente severos, sin embargo, como si el clima nos hubiera enseñado a indianizarnos, es tal la relajación ahora que se ha dejado totalmente de lado, y una estúpida complcencia hacia los niños se ha convertido en un aborto epidémico del país, y es probable que esté acompañado de muchas malas consecuencias» (*idem*).

esencialmente «amalgamas», como dice Calloway. De hecho, los colonos que llegaron al continente americano se encontraron en una situación única: habiendo huido significativamente de la jerarquía y el conformismo de Europa, se encontraron confrontados con una población indígena mucho más dedicada a los principios de igualdad e individualismo de lo que hasta entonces habían sido capaces de imaginar. Y luego, procedieron en gran medida a exterminarlos, incluso mientras adoptaban muchas de sus costumbres, hábitos y actitudes.

Debo añadir que durante este período las Cinco Naciones de la Confederación Iroquesa eran también una especie de amalgama. Originalmente eran un conjunto de grupos que habían llegado a una especie de acuerdo contractual entre sí para crear una forma de mediar en las disputas y hacer las paces, pero durante su período de expansión en el siglo XVII se convirtieron en una extraordinaria mezcla de pueblos, con una gran parte de la población cautiva durante la guerra, adoptada por familias iroquesas para reemplazar a los miembros de la familia que habían muerto. Los misioneros de esa época a menudo se quejaban de que era difícil predicarle a los seneca en sus propios idiomas, porque la mayoría no lo hablaba con total fluidez (Quain, 1937). Incluso durante el siglo XVIII, por ejemplo, mientras Canassatoga era un sachem onondaga, el otro negociador principal con los colonos, Swatane (llamado Schickallemy) era en realidad francés, o, al menos, nacido de padres franceses en lo que hoy es Canadá. Por lo tanto, las fronteras eran difusas en todos lados. Se trata de una sucesión gradual de espacios de improvisación democrática, desde las comunidades puritanas de Nueva Inglaterra con sus ayuntamientos, hasta los propios iroqueses, pasando por las comunidades fronterizas.

Las tradiciones como actos de refundación interminables

Permítanme ahora intentar unir algunas piezas.

A lo largo de este ensayo he argumentado que la práctica democrática, ya sea definida como procedimientos de toma de decisiones igualitarios o como una forma de gobierno mediante la deliberación pública, tiende a surgir de situaciones en las que algunas comunidades gestionan sus propios asuntos fuera del ámbito de competencia del Estado.

La ausencia de poder estatal significa ausencia de cualquier mecanismo sistemático de coerción para hacer cumplir las decisiones. Esto

tiende a dar lugar a algún tipo de proceso de consenso o, a veces, como en el caso de formaciones esencialmente militares como los hoplitas griegos o los barcos pirata, a un sistema de votación por mayoría (ya que, en tales casos, si se tratara de una lucha de fuerza, los resultados son fácilmente imaginables). La innovación democrática y el surgimiento de lo que podrían llamarse valores democráticos tienden a surgir de lo que he llamado zonas de improvisación cultural, por lo general también fuera del control de los Estados, en las que diversos tipos de personas con diferentes tradiciones y experiencias se ven obligadas a encontrar alguna manera de relacionarse mutuamente. Tenemos buenos ejemplos de comunidades fronterizas, como en Madagascar o en la Islandia medieval, en los barcos pirata, las comunidades comerciales del océano Índico y las confederaciones de nativos americanos a los lindes de la expansión europea.

Todo esto tiene muy poco que ver con las grandes tradiciones literario-filosóficas que tienden a ser vistas como los pilares de las grandes civilizaciones. De hecho, con pocas excepciones, esas tradiciones son en general abiertamente hostiles a los procedimientos democráticos y al tipo de personas que los emplean[230]. Las élites gobernantes, a su vez, han tendido a ignorar estas formas o a tratar de eliminarlas[231].

Sin embargo, en un momento dado, principalmente en los Estados centrales del sistema atlántico (en particular Inglaterra y Francia, los dos que tenían las colonias más grandes de América del Norte), esto comenzó a cambiar. La creación de ese sistema había sido anunciado por una destrucción sin precedentes que permitió nuevos e infinitos espacios de improvisación para el emergente «proletariado atlántico». Los Estados, bajo la presión de los movimientos sociales, comenzaron a instituir reformas. Con el tiempo, quienes trabajaban en la tradición

230 Por lo general, se pueden distinguir voces prodemocráticas, pero tienden a ser una clara minoría. En la antigua Grecia, por ejemplo, parece que hubo precisamente tres autores conocidos que se consideraban demócratas: Hipodamo, Protágoras y Demócrito. Sin embargo, ninguna de sus obras ha sobrevivido, por lo que sus opiniones solo se conocen por citas en fuentes antidemocráticas.

231 Es interesante pensar al respecto sobre la propia Atenas. Es cierto que los resultados son un poco confusos: era con diferencia la más cosmopolita de las ciudades griegas (aunque los extranjeros no podían votar), y los historiadores aún no han llegado a un consenso sobre si puede considerarse un Estado. Esto último depende en gran medida de si se adopta una perspectiva marxista o weberiana: claramente había una clase dirigente, aunque muy grande, pero no había casi nada que se pareciera a un aparato administrativo.

literaria de la élite comenzaron a buscar precedentes. El resultado fue la creación de sistemas representativos inspirados en la República romana que luego, bajo la presión popular, fueron rebautizados como «democracias», marcando su trazado hasta Atenas.

En realidad, yo diría que este proceso de recuperación y refundación democrática fue típico de un proceso más amplio que probablemente esté presente en cualquier tradición civilizacional, pero que en ese momento estaba entrando en una fase de intensidad crítica. A medida que los Estados europeos se expandían y el sistema atlántico llegó a abarcar el mundo, en las capitales europeas parecen haberse fusionado todo tipo de influencias globales y haber sido reabsorbidas dentro de la tradición que finalmente llegó a conocerse como «occidental».

Por ejemplo, es probable que sea imposible reconstruir la genealogía real de los elementos que se unieron para formar el Estado moderno, aunque solo sea porque el propio proceso de recuperación tiende a eliminar los elementos más exóticos de los relatos escritos o, si no, a integrarlos en los tópicos más comunes sobre la invención y el descubrimiento. Por lo tanto, los historiadores, que tienden a confiar casi exclusivamente en los textos y se enorgullecen de aplicar estándares de evidencia exigentes, a menudo terminan sintiendo que es su responsabilidad profesional actuar como si las nuevas ideas surgieran de las tradiciones textuales, como sucedió con la teoría de la influencia iroquesa. Permítanme mencionar dos ejemplos:

El fetichismo africano y la idea de contrato social. El sistema atlántico, por supuesto, empezó a tomar forma en África occidental incluso antes de que Colón navegara hacia América. En una fascinante serie de ensayos, William Pietz (1985, 1987, 1988) describe la vida de los enclaves costeros resultantes, donde venecianos, holandeses, portugueses y toda clase de comerciantes y aventureros europeos cohabitaban con comerciantes y aventureros africanos que hablaban decenas de idiomas diferentes, una mezcla de musulmanes, católicos, protestantes y una variedad de religiones ancestrales. Dentro de estos enclaves, el comercio estaba regulado por objetos a los que los europeos llegaron a referirse como «fetiches», y Pietz hace lo posible por desarrollar las teorías de los comerciantes europeos sobre el valor y la materialidad a las que esta noción finalmente dio origen. Incluso más interesante es la perspectiva africana. En la medida en que puede reconstruirse, parece sorprendentemente similar al tipo de teorías del contrato social

desarrolladas por hombres como Thomas Hobbes en Europa en la misma época (MacGaffey, 1994; Graeber, 2005). Básicamente, los fetiches eran creados por una serie de partes contratantes que deseaban entablar relaciones económicas permanentes entre sí, y estaban acompañados de acuerdos sobre derechos de propiedad y reglas de intercambio; quienes los violaran debían ser destruidos por el poder de los objetos. En otras palabras, al igual que en Hobbes, las relaciones sociales se crean cuando un grupo de hombres acuerda crear un poder soberano que los amenace con violencia si no respetan sus derechos de propiedad y sus obligaciones contractuales. Más tarde, los textos africanos incluso elogiaron el fetiche como una forma de evitar una guerra de todos contra todos. Lamentablemente, es completamente imposible encontrar evidencia de que Hobbes fuera consciente de algo de esto: vivió la mayor parte de su vida en una ciudad portuaria y muy probablemente conoció a comerciantes familiarizados con tales costumbres; pero sus obras políticas no contienen ninguna referencia al continente africano.

China y el Estado nación europeo. A lo largo de la Edad Moderna, las élites europeas fueron concibiendo el ideal de un Gobierno que gobernara a poblaciones uniformes, que hablaran el mismo idioma, bajo un sistema con leyes y una administración también uniforme; y, finalmente, que este sistema también debería ser administrado por una élite meritocrática cuya formación debería consistir principalmente en el estudio de los clásicos literarios en la lengua vernácula de esa nación. Lo curioso es que no existía ningún precedente de un Estado de este tipo en ninguna parte de la historia europea anterior, aunque correspondía casi con exactitud con el sistema que los europeos creían que dominaba (y que en gran medida dominaba) en la China imperial[232]. ¿Hay evidencia de una «teoría de la influencia» china? En este caso, hay poca. Como el prestigio del Gobierno chino a los ojos de los filósofos europeos es evidentemente mayor que el de los comerciantes africanos, no se pueden ignorar por completo esas influencias. Desde la famosa observación de Leibniz de que los chinos deberían enviar misioneros a Europa y no al revés, hasta la obra de Montesquieu y

232 Obviamente, el Estado chino también era profundamente diferente en algunos aspectos: para empezar, era un imperio universalista. Pero, por el contrario, según Tooker, se puede tomar prestada una idea sin abarcar todos los elementos que la componen.

> Voltaire, se ve una sucesión de filósofos políticos que ensalzan las instituciones chinas –así como una fascinación popular por el arte, los jardines, las modas y la filosofía moral de China (Lovejoy, 1955)– exactamente en la época en que tomó forma el absolutismo, para luego desvanecerse en el siglo XIX, una vez que China se convirtió en el objeto de la expansión imperial europea. Evidentemente, nada de esto constituye una prueba de que el Estado nación moderno sea de alguna manera de inspiración china. Pero considerando la naturaleza de las tradiciones literarias con las que estamos tratando, incluso si fuera cierto, esta sería la mayor prueba que podríamos esperar obtener.

¿Es entonces el Estado nación moderno realmente un modelo chino de administración, adoptado para canalizar y controlar los impulsos democráticos que en su mayor parte derivan de la influencia de las sociedades indígenas americanas y de las presiones del proletariado atlántico, que finalmente llegó a justificarse mediante una teoría del contrato social proveniente de África? Probablemente no. Como mínimo, esto sería sin duda una enorme exageración. Pero tampoco creo que sea una coincidencia que los ideales democráticos del arte de gobernar surgieran por primera vez durante un período en el que las potencias atlánticas estaban en el centro de vastos imperios globales y de una confluencia interminable de conocimientos e influencias, o que acabaran desarrollando la teoría de que esos ideales surgían exclusivamente de su propia civilización «occidental», pese al hecho de que durante el período en el que los europeos no habían estado en el centro de los imperios globales no habían desarrollado nada parecido.

Por último, creo que es importante destacar que este proceso de recuperación no se limita en absoluto a Europa. De hecho, uno de los aspectos más sorprendentes es la rapidez con la que casi todo el mundo empezó a jugar al mismo juego. Hasta cierto punto, como sugiere el ejemplo de Zayn al-Din al Malibari, probablemente ya estaba ocurriendo en otras partes del mundo incluso antes de que empezara a suceder en Europa. Por supuesto, los movimientos de ultramar solo empezaron a utilizar la palabra «democracia» mucho más tarde, pero incluso en el mundo atlántico, ese término solo empezó a usarse comúnmente a mediados del siglo XIX. También fue a mediados del siglo XIX, precisamente cuando las potencias europeas empezaron a recuperar las nociones de democracia para su propia tradición, cuando Gran Bretaña

lideró una política muy consciente de supresión de todo lo que pareciera tener el potencial de convertirse en un movimiento democrático y popular en el extranjero.

En gran parte del mundo colonial, la respuesta fue empezar a jugar exactamente el mismo juego. Los oponentes al régimen colonial buscaron en sus propias tradiciones filosóficas y literarias paralelismos con la antigua Atenas, además de examinar las formas tradicionales de toma de decisiones comunitarias en sus territorios. Como han documentado, por ejemplo, Steve Muhlenberger y Phil Payne (1993; Baechler, 1985), si se la define simplemente como la toma de decisiones mediante la deliberación pública, la «democracia» es un fenómeno bastante común. Se pueden encontrar ejemplos incluso en los Estados e imperios, aunque, por lo general, solo en aquellos lugares o dominios de la actividad humana en los que los gobernantes de los Estados e imperios tenían poco interés. Los historiadores griegos que escribieron sobre la India, por ejemplo, fueron testigos de un sinnúmero de sistemas políticos que consideraron dignos de ese nombre. Entre 1911 y 1918, varios historiadores indios (K.P. Jayaswal, D.R. Bhandarkar, R.C. Majumdar)[233] comenzaron a examinar algunas de estas fuentes, no solo los relatos griegos de las campañas de Alejandro, sino también los primeros documentos budistas en pali y los primeros diccionarios de hindi y obras de teoría política. Descubrieron decenas de equivalentes locales de la Atenas del siglo v a. C. en el sur de Asia: ciudades y confederaciones políticas en las que se esperaba que todos los hombres formalmente clasificados como guerreros (lo que en algunos casos significaba una proporción muy grande de varones adultos) tomaran decisiones importantes de manera colectiva, mediante deliberación pública en asambleas comunales. Las fuentes literarias de la época eran en su mayoría tan hostiles al gobierno popular como las griegas[234], pero, al menos hasta alrededor del año

233 En lugar de pretender ser un experto en la erudición india de principios del siglo xx, me limitaré a reproducir la nota a pie de página de Muhlenberger: «K.P. Jayaswal, Hindu Polity: A Constitutional History of India in Hindu Times 2nd and enl. edn.» (Bangalore, 1943), publicado por primera vez en forma de artículo en 1911-1913; D.R. Bhandarkar, *Lectures on the Ancient History of India on the Period from 650 to 325 B.C.*, The Carmichael Lectures, 1918 (Calcuta, 1919); R.C. Majumdar, *Corporate Life in Ancient India*, (escrito originalmente en 1918; citado aquí de la 3ra. ed., Calcuta, 1969, como *Corporate Life*)».

234 Digo «casi». El budismo primitivo era bastante comprensivo: en particular el propio Buda. Sin embargo, como cabría esperar, la tradición brahmánica es uniformemente hostil.

400 d. C., tales sistemas políticos definitivamente existieron, y los mecanismos deliberativos que emplearon siguen empleándose hasta ahora, desde el gobierno de los monasterios budistas hasta los gremios de artesanos. Era posible, entonces, decir que la tradición india, o incluso hindú, siempre fue inherentemente democrática, y esto se convirtió en un argumento sólido para quienes buscaban la independencia.

Estos primeros historiadores exageraron claramente sus argumentos. Después de la independencia se produjo la inevitable reacción. Los historiadores comenzaron a señalar que estas «repúblicas de clanes» eran, en el mejor de los casos, democracias muy limitadas, que la gran mayoría de la población (mujeres, esclavos, aquellos definidos como extranjeros) estaban completamente privados de derechos. Por supuesto, todo esto también era cierto en el caso de Atenas, y los historiadores lo han señalado en detalle. Pero me parece que las cuestiones de autenticidad no son tan importantes, ya que, en gran medida, estas tradiciones siempre son invenciones. Hasta cierto punto, eso es lo que son las tradiciones: el proceso continuo de su propia fabricación. El asunto es que, en todos los casos, lo que tenemos son élites políticas (o aspirantes a élites políticas) que se identifican con una tradición democrática para validar formas de gobierno esencialmente republicanas. Además, no solo la democracia no fue una invención diferencial de «Occidente», sino que tampoco lo fue este proceso de recuperación y refundación. Es cierto que las élites de la India comenzaron a jugar el juego unos sesenta años más tarde que las de Inglaterra y Francia, pero, históricamente, no es un período de tiempo particularmente largo. En lugar de ver las afirmaciones indias, malgaches, tswanas o mayas de ser parte de una tradición inherentemente democrática como un intento de imitar a Occidente, me parece que estamos viendo diferentes aspectos del mismo proceso planetario: una materialización de prácticas democráticas de larga data en la formación de un sistema global, en el que las ideas iban y venían en todas direcciones, y la adopción gradual, generalmente a regañadientes, de algunas de ellas por parte de las élites gobernantes.

Sin embargo, la tentación de atribuir la democracia a ciertos «orígenes» culturales particulares parece casi irresistible. Incluso los académicos serios siguen cayendo en ella. Permítanme volver a Harvard para ofrecer un último ejemplo, a mi juicio particularmente irónico: una colección de ensayos titulada *The Breakout: The Origins of Civilization* (M. Lamberg-Karlovsky, 2000), recopilada por destacados

arqueólogos estadounidenses especializados en el simbolismo[235]. La línea de argumentación parte de una sugerencia del arqueólogo K. C. Chang de que la civilización china primitiva se basaba en un tipo de ideología fundamentalmente diferente de la de Egipto o Mesopotamia. En esencia, se trataba de una continuación del cosmos de las sociedades de cazadores anteriores, en las que el monarca sustituía al chamán como poseedor de una conexión exclusiva y personal con los poderes divinos. El resultado era una autoridad absoluta. Chang estaba fascinado por las similitudes entre la China primitiva y los mayas clásicos, tal como se reconstruyeron a través de inscripciones traducidas recientemente: el «universo estratificado con un árbol cósmico con pájaros posados y el personal religioso que interconectaba los mundos superior, medio e inferior», mensajeros animales, uso de la escritura principalmente para la política y los rituales, veneración de los antepasados, etcétera (1988, 2000: 7). En cambio, los Estados que surgieron en el tercer milenio en Oriente Próximo representaron una especie de avance hacia un modelo alternativo, más pluralista, que comenzó cuando los dioses y sus sacerdocios empezaron a ser vistos como independientes del Estado. La mayor parte del volumen resultante consiste en especulaciones sobre lo que realmente implicó ese avance. C. C. Lamberg-Karlovsky argumenta que la clave fue la primera aparición de nociones de libertad e igualdad en la antigua Mesopotamia, en doctrinas de la realeza que veían un contrato social entre los gobernantes de las ciudades-Estado individuales y sus súbditos, lo que él llama un «avance», y que la mayoría de los colaboradores coincidieron en que debería verse como «un avance hacia la democracia occidental» (2000: 122). De hecho, el principal tema de debate pronto pasa a ser quién, o qué, merecía ese reconocimiento. Mason Hammond defendió «los orígenes indoeuropeos del concepto de sociedad democrática» argumentando que las nociones de democracia «no llegaron a Grecia a partir del contacto con Oriente Próximo o Mesopotamia (donde la equidad y la justicia eran un don del gobernante) sino que surgieron de un concepto indoeuropeo de una organización social en la que se podría decir que la soberanía descansa no en el jefe, sino en el consejo de ancianos y la asamblea de hombres portadores de armas» (*ibid.*: 59). Gordon Willey, por otra parte, considera que los impulsos democráticos surgen del libre mercado, que, en su opinión, estaba más desarrollado en Mesopotamia

235 De hecho, la mayoría de ellos se publicaron en una revista llamada *Symbols*.

que en China y que en buena medida no existía en los reinos mayas, donde los gobernantes gobernaban por derecho divino «y no hay evidencia de ningún poder de contrapeso dentro del cacicazgo o el Estado que pudiera haberlo mantenido bajo control» (*ibid.*: 29)[236]. Linda Schele, la principal autoridad sobre los mayas clásicos, coincide y añade que este cosmos chamánico «sigue vivo y funcionando hoy» en las «comunidades mayas modernas» (*ibid.*: 54). Otros estudiosos tratan de decir algo bueno sobre sus propias partes del mundo antiguo: Egipto, Israel, la civilización del valle del Indo.

A veces, estos argumentos parecen parodias casi cómicas del tipo de lógica que he estado criticando en los historiadores: la más obvia, la línea de razonamiento que supone que, si no hay evidencia directa de algo, se puede tratar como si no existiera. Esto parece especialmente inadecuado cuando se trata de la Antigüedad temprana, un paisaje enorme en el que, en el mejor de los casos, la arqueología y la lingüística pueden abrir unas cuantas ventanas diminutas. Por ejemplo, el hecho de que los «celtas y germanos primitivos» se reunieran en asambleas comunales no prueba de por sí que las asambleas comunales tengan un origen indoeuropeo, a menos que se pueda demostrar que las sociedades sin Estado que hablaban lenguas no indoeuropeas en ese momento no lo tenían. De hecho, el argumento parece casi circular, ya que por «primitivo» el autor parece querer decir «sin Estado» o «relativamente igualitario», y esas sociedades casi por definición no pueden ser gobernadas de manera autocrática, sin importar el idioma que hable la gente. De manera similar, cuando se caracteriza a los mayas clásicos como carentes de cualquier forma de «instituciones compensatorias» (Willey describe incluso a los sanguinarios aztecas como menos autoritarios, debido a sus

236 Uno se siente tentado a decir que esto nos lleva a tener que elegir entre dos teorías sobre el origen de la «civilización occidental» de Huntington, una neoliberal y otra criptofascista. Pero esto probablemente sería injusto. Al menos los autores aquí tratan la amplia zona que luego incluye al islam como parte de un bloque «occidental» al que atribuyen el origen de las ideas occidentales de libertad: aunque es difícil hacer otra cosa, ya que prácticamente no se sabe nada de lo que estaba sucediendo en Europa durante este período temprano. Probablemente la contribución más fascinante sea el ensayo de Gregory Possehl sobre la civilización Harappa o la civilización del valle del Indo, la primera civilización urbana de la India, que, hasta donde se sabe actualmente, parece haber carecido de realeza y de cualquier tipo de Estado centralizado. La pregunta evidente es qué puede decirnos sobre la existencia de las primeras «democracias» o «repúblicas» de la India. Por ejemplo, ¿podría ser que los primeros 2000 años de la historia del sur de Asia fueran en realidad la historia de la erosión gradual de formas políticas más igualitarias?

mercados más desarrollados), a ninguno de los autores parece ocurrírsele hacerse la pregunta de cómo serían la antigua Roma o la Inglaterra medieval si tuvieran que ser reconstruidas exclusivamente a partir de edificios en ruinas y declaraciones oficiales talladas en piedra.

De hecho, si mi argumento es correcto, lo que estos autores están haciendo es buscar los orígenes de la democracia precisamente donde es menos probable encontrarlos: en las proclamas de los Estados que en gran medida suprimieron las formas locales de autogobierno y deliberación colectiva, y en las tradiciones literario-filosóficas que justificaron su acción (esto, al menos, ayudaría a explicar por qué, tanto en Italia y Grecia como en India, las asambleas soberanas aparecen al comienzo de la historia escrita y desaparecen rápidamente después). En este sentido, el destino de los mayas es ilustrativo. En algún momento de finales del primer milenio, la civilización maya clásica colapsó. Los arqueólogos discuten sobre las razones, presumiblemente siempre lo harán, pero la mayoría de las teorías suponen que las rebeliones populares desempeñaron al menos algún papel. Cuando llegaron los españoles seiscientos años más tarde, las sociedades mayas estaban completamente descentralizadas y contaban con una variedad infinita de pequeñas ciudades-Estado, algunas de ellas aparentemente con líderes electos. La conquista llevó mucho más tiempo que en Perú y México, y las comunidades mayas han demostrado ser tan constantemente rebeldes que, en los últimos quinientos años, prácticamente no ha habido ningún momento en el que al menos algunas no se hayan alzado mediante algún tipo de insurrección armada. Lo más irónico de todo es que la actual ola del movimiento por la justicia global en buena medida fue iniciada por el EZLN, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional, un grupo de rebeldes de habla maya de Chiapas, en su mayoría campesinos que se habían reasentado en nuevas comunidades en la selva tropical Lacandona. Su insurrección de 1994 se llevó a cabo explícitamente en nombre de la democracia, con lo que querían decir algo mucho más parecido a la democracia directa de estilo ateniense que a las formas republicanas de gobierno que desde entonces se han apropiado del nombre. Los zapatistas desarrollaron un elaborado sistema en el que las asambleas comunales, que funcionan por consenso, complementadas por grupos de mujeres y jóvenes para contrarrestar el dominio tradicional de los hombres adultos, se unen mediante consejos con delegados revocables. Afirman que este sistema tiene sus raíces en la forma en que las comunidades de habla maya se han gobernado a sí

mismas durante miles de años, aunque radicalizada. Sabemos que la mayoría de las comunidades mayas de las tierras altas han sido gobernadas por algún tipo de sistema de consenso desde que tenemos registros: es decir, durante al menos quinientos años. Si bien es posible que nada de eso existiera en las comunidades rurales durante el apogeo del período clásico maya hace poco más de mil años, parece bastante improbable. Sin duda, los rebeldes modernos dejan bien en claro sus propias opiniones sobre los mayas clásicos. Como le comentó recientemente un zapatista cholhablante a un amigo mío, señalando las ruinas de Palenque: «Logramos deshacernos de esos tipos. Si lo comparamos, no creo que el Gobierno mexicano pueda representar un desafío mayor».

Parte V. La crisis del Estado

Por fin hemos vuelto al punto de partida con el auge de los movimientos globales que reclaman nuevas formas de democracia. En cierto sentido, el objetivo principal de este artículo ha sido demostrar que los zapatistas no son nada inusual. Son hablantes de una variedad de lenguas mayas (tzeltal, tojalobal, chol, tzotzil, mam), originarios de comunidades a las que tradicionalmente se les ha permitido un cierto grado de autogobierno (en buena parte para que pudieran funcionar como reservas de mano de obra indígena para ranchos y plantaciones ubicadas en otros lugares), que habían formado nuevas comunidades en su mayoría multiétnicas en tierras recién abiertas en Lacandona (Collier, 1999; Ross, 2000; Rus, Hernández y Mattiace, 2003). En otras palabras, habitan un ejemplo clásico de lo que he llamado espacios de improvisación democrática, en los que una amalgama desordenada de personas, la mayoría con al menos alguna experiencia inicial de métodos de autogobierno comunitario, se encuentran en nuevas comunidades fuera de la supervisión inmediata del Estado. Tampoco es particularmente novedoso el hecho de que se encuentren en el centro de un juego global de influencias: absorben ideas de todas partes y su propio ejemplo tiene un enorme impacto en los movimientos sociales de todo el planeta. El primer encuentro zapatista de 1996, por ejemplo, condujo finalmente a la formación de una red internacional (Acción Global de los Pueblos o AGP), basada en principios de autonomía, horizontalidad y democracia directa, que incluía a grupos tan dispares como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil, la Asociación de Agricultores

del Estado de Karnataka (KRSS), un grupo de acción directa socialista gandhiano en la India, el Sindicato Canadiense de Trabajadores de Correos, y toda una serie de colectivos anarquistas de Europa y las Américas, junto con organizaciones indígenas en todos los continentes. Para poner un ejemplo, fue la AGP quien hizo el llamamiento original a la acción contra las reuniones de la OMC en Seattle en noviembre de 1999. Más aún, los principios del zapatismo, el rechazo del vanguardismo y el énfasis en la creación de alternativas viables en la propia comunidad como forma de subvertir la lógica del capital global, han tenido una enorme influencia en los participantes de los movimientos sociales que, en algunos casos, apenas tienen una vaga noción de lo que son los zapatistas y ciertamente nunca han oído hablar de la AGP. Sin duda, el crecimiento de Internet y las comunicaciones globales han permitido que el proceso avance mucho más rápido que nunca y han permitido alianzas más formales y explícitas, pero esto no significa que estemos tratando con un fenómeno totalmente sin precedentes.

Podemos hacernos una idea de la relevancia de este punto analizando lo que sucede cuando se pasa por alto. Permítanme recurrir aquí a un autor cuya postura es en realidad bastante cercana a la mía. En un libro colectivo llamado *Cosmopolitanism* (2002), el teórico literario Walter Mignolo ofrece un hermoso resumen de hasta qué punto el cosmopolitismo de Kant, o el discurso de la ONU sobre los derechos humanos, se desarrollaron en un contexto de conquista e imperialismo; luego invoca los llamados zapatistas a la democracia para refutar el argumento de Slavoj Žižek de que los izquierdistas necesitan moderar sus críticas al eurocentrismo para abrazar la democracia como «el verdadero legado europeo desde la antigua Grecia en adelante» (1998: 1009). Mignolo escribe:

> Los zapatistas han utilizado la palabra democracia, aunque para ellos tiene un significado diferente del que tiene para el Gobierno mexicano. Para los zapatistas, la democracia no se concibe en términos de la filosofía política europea, sino en términos de la organización social maya basada en la reciprocidad, los valores comunitarios (en lugar de los valores individuales), la importancia de la sabiduría en lugar de la epistemología, etcétera. [...] Los zapatistas no tienen más opción que utilizar la palabra que les impone la hegemonía política, aunque utilizarla no significa plegarse a su interpretación monológica. Una vez que los

> zapatistas identifican la democracia, esta se convierte en un conector a través del cual el concepto liberal de democracia y los conceptos indígenas de reciprocidad y organización social comunitaria para el bien común deben llegar a un acuerdo (Mignolo, 2002: 180).

Es una idea interesante. Mignolo la llama «pensamiento fronterizo» y la propone como modelo para elaborar un «cosmopolitismo crítico» saludable, en oposición al modelo eurocéntrico representado por Kant o Žižek. Sin embargo, me parece que el problema es que al hacerlo, el propio Mignolo termina cayendo en una versión más modesta del discurso esencialista del que intenta escapar.

En primer lugar, decir que «los zapatistas no tienen más opción que utilizar la palabra» democracia es simplemente falso. Por supuesto que tienen una opción. Otros grupos indígenas han elegido opciones muy diferentes. El movimiento aymara en Bolivia, por citar un ejemplo bastante aleatorio, optó por rechazar por completo la palabra «democracia» con el argumento de que, en la experiencia histórica de su pueblo, el término solo se ha utilizado para sistemas que les han sido impuestos mediante la violencia[237]. Por lo tanto, consideran que sus propias tradiciones de toma de decisiones igualitarias no tienen nada que ver con la democracia. Creo que la decisión zapatista de adoptar el término fue más que nada para rechazar todo lo que oliera a política identitaria y buscar aliados entre quienes están interesados en un debate más amplio sobre las formas de autoorganización, en México y en otros lugares, de la misma manera que también buscaron iniciar un diálogo con quienes están interesados en reexaminar el significado de palabras como «revolución». En segundo lugar, Mignolo, de un modo no del todo distinto a Lévy-Bruhl, acaba produciendo otra confrontación entre manzanas y naranjas. Termina contrastando la teoría occidental con la práctica indígena. De hecho, el zapatismo no es simplemente una emanación de las prácticas tradicionales mayas: sus orígenes deben buscarse en una confrontación prolongada entre esas prácticas y, entre otras cosas, las ideas de los intelectuales mayas locales (muchos, presumiblemente, no del todo ajenos a la obra de Kant), los teólogos de la liberación (que se inspiraron en textos proféticos escritos en la

237 Me estoy basando aquí en una conversación con Nolasco Mamani, quien, entre otras cosas, fue el representante aymara en la ONU, en Londres, durante el Foro Social Europeo de 2004.

antigua Palestina) y los revolucionarios mestizos (que se inspiraron en las obras de Mao, que vivió en China). La democracia, a su vez, no surgió del discurso de nadie. Es como si el simple hecho de tomar la tradición literaria occidental como punto de partida (incluso para fines de crítica) significara que autores como Mignolo siempre terminan de alguna manera atrapados en ella.

En realidad, la «palabra que impuso la hegemonía política» es en este caso en sí misma un compromiso fracturado. Para empezar, si no lo fuera no tendríamos una palabra griega acuñada originalmente para describir una forma de autogobierno comunal aplicado a las repúblicas representativas. Es precisamente esta la contradicción de la que se estaban aprovechando los zapatistas. De hecho, parece imposible librarse de ella. Los teóricos liberales (por ejemplo, Sartori, 1987: 279) manifiestan ocasionalmente un deseo de simplemente dejar de lado por completo la democracia ateniense, de declararla irrelevante y acabar con ella, pero para fines ideológicos, por lo que tal medida sería simplemente inadmisible. Después de todo, sin Atenas no habría forma de afirmar que «la tradición occidental» tiene algo inherentemente democrático. Nos veríamos obligados a remontar nuestros ideales políticos a las cavilaciones totalitarias de Platón o, si no, a admitir tal vez que en realidad no existe ese «Occidente». En efecto, los teóricos liberales se han metido en un callejón sin salida. Obviamente, los zapatistas no son los primeros revolucionarios que han aprovechado esta contradicción, pero su acción ha encontrado una resonancia inusualmente poderosa, en parte porque este es un momento de profunda crisis del Estado.

El matrimonio imposible

En esencia, creo que la contradicción no es simplemente una cuestión de lenguaje, sino que refleja algo más profundo. Durante los últimos doscientos años, los demócratas han intentado injertar ideales de autogobierno popular en el aparato coercitivo del Estado. Al final, el proyecto es sencillamente inviable. Los Estados, por su naturaleza, nunca pueden ser verdaderamente democratizados. Después de todo, son básicamente formas de organizar la violencia. Los federalistas estadounidenses eran bastante realistas cuando afirmaban que la democracia es incompatible con una sociedad basada en la desigualdad en cuanto a riqueza, ya que, para proteger la riqueza se necesita un aparato de coerción que

mantenga a raya a la misma «turba» a la que la democracia daría poder. Y en efecto, Atenas fue un caso único en este sentido porque era una ciudad de transición: sin duda había desigualdad en cuanto a riqueza, incluso, podría decirse, una clase dirigente, pero prácticamente no había un aparato formal de coerción. Por lo tanto, no hay consenso entre los investigadores sobre si realmente puede considerarse un Estado.

Es precisamente cuando se aborda el problema del monopolio de la fuerza coercitiva por parte del Estado moderno que toda la pretensión de democracia se disuelve en un mar de contradicciones. Por ejemplo, si bien las élites modernas en líneas generales han dejado de lado el discurso pasado sobre la «turba» como una «gran bestia asesina», la misma imagen todavía reaparece, casi exactamente en la forma que tenía en el siglo XVI, en el momento en que se propone democratizar algún aspecto del aparato de coerción. En los Estados Unidos, por ejemplo, los defensores del «movimiento del jurado plenamente informado», que señalan que la Constitución en realidad permite a los jurados decidir sobre cuestiones de derecho, no solo de pruebas, son denunciados regularmente en los medios de comunicación por querer volver a los días de los linchamientos y el «gobierno de la turba». No es coincidencia que los Estados Unidos, un país que todavía se enorgullece de su espíritu democrático, también haya encabezado al mundo en la mitificación, incluso en la deificación de su policía.

Francis Dupuis-Deri (2002) ha acuñado el término «agorafobia política» para referirse a la desconfianza hacia la deliberación y la toma de decisiones públicas que recorre la tradición occidental, tanto en las obras de Constant, Sieyés o Madison como en las de Platón o Aristóteles. Yo añadiría que incluso los logros más impresionantes del Estado liberal, sus elementos más genuinamente democráticos (por ejemplo, sus garantías de libertad de expresión y de reunión) se basan en esa agorafobia. Solo cuando resulta absolutamente claro que la expresión y la reunión públicas ya no son en sí mismas el medio de la toma de decisiones políticas, sino, en el mejor de los casos, un intento de criticar, influir o hacer sugerencias a los que toman las decisiones políticas, se las puede tratar como sacrosantas. Es fundamental que esta agorafobia no solo la compartan los políticos y los periodistas profesionales, sino significativamente el propio público. Creo que las razones no son difíciles de encontrar. Aunque las democracias liberales carecen de algo que se parezca al ágora ateniense, ciertamente no les faltan equivalentes a los circos romanos. El fenómeno del espejo deformante, mediante el cual

las élites gobernantes alientan formas de participación popular que continuamente recuerdan al público lo incapaces que son para gobernar, parece haber alcanzado en muchos Estados modernos una condición de perfección sin precedentes. Tomemos aquí como ejemplo la visión de la naturaleza humana que podría provenir de la generalización de la experiencia de conducir al trabajo por la autopista, en contraposición a la visión que podría provenir de la experiencia del transporte público. Sin embargo, la historia de amor estadounidense (o alemana) con el automóvil fue el resultado de decisiones políticas conscientes de las élites políticas y corporativas a partir de la década de los años treinta del siglo xx. Se podría escribir una historia similar de la televisión o del consumismo, o como Polanyi señaló hace mucho tiempo, «del mercado».

Los juristas, por su parte, saben desde hace tiempo que la naturaleza coercitiva del Estado hace que las constituciones democráticas se basen en una contradicción fundamental. Walter Benjamin (2001) lo resumió muy bien al señalar que cualquier orden jurídico que pretenda el monopolio del uso de la violencia tiene que estar fundado en algún poder distinto del propio, lo que inevitablemente significa que debe estar fundado en actos que sean ilegales según el sistema jurídico que le precediera. La legitimidad de un sistema jurídico, por lo tanto, se basa necesariamente en actos de violencia criminal. Después de todo, los revolucionarios estadounidenses y franceses eran, según la ley bajo la que crecieron, culpables de alta traición. Por supuesto, los reyes sagrados desde África hasta Nepal han logrado resolver este enigma lógico colocándose, como Dios, fuera del sistema. Pero, como nos recuerdan los teóricos políticos, desde Agamben hasta Negri, no existe una manera evidente de que «el pueblo» ejerza la soberanía de la misma manera. Tanto la solución de derechas (órdenes constitucionales que son fundados, y puede ser soslayados, por líderes inspirados, ya sean los Padres Fundadores o los Führers, que encarnan la voluntad popular) como la solución de izquierdas (órdenes constitucionales que suelen obtener su legitimidad mediante revoluciones populares violentas) conducen a un sinfín de contradicciones prácticas. De hecho, como ha insinuado el sociólogo Michael Mann (2000), gran parte de las matanzas del siglo xx provienen de alguna versión de esta contradicción. La exigencia de crear simultáneamente un aparato uniforme de coerción en cada trozo de tierra de la superficie del planeta y de mantener la pretensión de que la legitimidad de ese aparato proviene del «pueblo» ha llevado a una necesidad interminable de determinar precisamente quién se supone que es «el pueblo».

> En todos los diversos tribunales de justicia alemanes de los últimos ochenta años –de Weimar al nazismo, de la RDA comunista a la *Bundesrepublik*– los jueces han utilizado la misma fórmula de apertura: «*In Namen des Volkes*» («En el nombre del pueblo»). Los tribunales americanos prefieren la fórmula «El caso de X contra el pueblo» (Mann, 2000: 19).

En otras palabras, hay que invocar al «pueblo» como la autoridad que está detrás de la distribución de la violencia, pese a que es probable que cualquier sugerencia de que los procedimientos de alguna manera se deben democratizar sea recibida con horror por todos los interesados. Mann sugiere que los esfuerzos pragmáticos por resolver esta contradicción, por utilizar el aparato de la violencia para identificar y constituir un «pueblo» que quienes sostienen ese aparato consideren digno de ser la fuente de su autoridad, han sido responsables de al menos sesenta millones de asesinatos solo en el siglo XX.

En este contexto, podría sugerir que la solución anarquista (es decir, que en realidad no hay solución para esta paradoja) no es tan descabellada. El Estado democrático siempre fue una contradicción. La globalización simplemente ha dejado al descubierto sus podridos cimientos, al crear la necesidad de estructuras de toma de decisiones a escala planetaria en las que cualquier intento de mantener la pretensión de soberanía popular, y mucho menos de participación, sería claramente un absurdo. La solución neoliberal es decir que está claro que el mercado es la única forma de deliberación pública que realmente se necesita, y que se ha de restringir el Estado casi exclusivamente a su función coercitiva. En este contexto, tiene todo el sentido del mundo la respuesta zapatista de abandonar la idea de que la revolución es una cuestión de tomar el control del aparato coercitivo del Estado y, en cambio, proponer refundar la democracia en la autoorganización de comunidades autónomas. Esta es la razón por la que una insurrección en el sur de México, por lo demás poco conocida, causó tanta sensación en los círculos radicales. Así pues, por el momento la democracia está volviendo a los espacios intermedios en los que se originó. Que pueda o no proceder a engullir al mundo depende quizá menos de qué tipo de teorías hagamos sobre ella que de si creemos honestamente que los seres humanos comunes, sentados juntos en cuerpos deliberativos, serían capaces de gestionar sus propios asuntos tan bien como las élites, cuyas decisiones están respaldadas por el poder de las armas, y que incluso si

no pudieran, que tienen derecho a que se les permita intentarlo. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, los intelectuales profesionales se han puesto casi de manera universal del lado de las élites al enfrentarse a estas cuestiones. Tengo la impresión de que si realmente se llega al fondo de la cuestión, la gran mayoría seguirá estando seducida por los diversos espejos deformantes y sin tener una fe real en las posibilidades de la democracia popular. Pero quizás esto también pueda cambiar.

12.

Sobre la fenomenología de las marionetas gigantes

Escaparates rotos, frascos de orina imaginarios y el rol cosmológico de la policía en la cultura estadounidense

Lo que sigue es un ensayo de interpretación sobre la acción directa en América del Norte, sobre las movilizaciones masivas organizadas por el llamado «movimiento antiglobalización» y, especialmente, sobre la guerra de imágenes alrededor de todo esto. Comienza con una simple observación. Creo que es correcto decir que, si el estadounidense medio sabe solo dos cosas sobre estas movilizaciones, estas son, primero, que a menudo hay gente vestida de negro que rompe escaparates, y segundo, que hay marionetas gigantes de colores. Quiero empezar preguntando por qué estas imágenes en particular parecen haber impactado tanto el imaginario popular. También quiero indagar en por qué, de las dos cosas, la policía estadounidense parece odiar más a las marionetas. Como han observado muchos activistas, las fuerzas del orden en Estados Unidos parecen tener una profunda aversión a las marionetas gigantes. A menudo, las estrategias policiales apuntan a destruirlas o capturarlas antes de que ni siquiera lleguen a las calles. Como resultado, una de las principales preocupaciones de quienes planeaban acciones pasó a ser cómo ocultar las marionetas para que no fueran destruidas en ataques policiales preventivos. Es más, al menos para muchos agentes, la objeción a las marionetas no parecía ser meramente estratégica, sino personal, incluso visceral. Los policías odian a las marionetas. Y los activistas no entienden por qué.

En cierta medida, este ensayo surge de esa perplejidad. Está escrito desde la perspectiva de un participante. Hace seis años que participo en

el movimiento por la justicia global, he ayudado a organizar y he participado en acciones pequeñas y grandes, y he pasado mucho tiempo planteándome estas cuestiones. Si este fuera simplemente un ensayo sobre psicología policial, está claro que mi participación me pondría en una desventaja significativa, ya que dificulta la realización de entrevistas detalladas con la policía. Es cierto que ser activo en el movimiento me permite tener frecuentes ocasiones para charlas informales con los policías, pero no siempre son las más esclarecedoras. Por otra parte, la única conversación extensa que he tenido con agentes de policía sobre el tema de las marionetas fue mientras yo estaba esposado, lo que, como mínimo, hace que sea muy difícil tomar notas. En cualquier caso, este ensayo no trata tanto de los detalles de la psicología policial o de la psicología activista como de lo que a los historiadores de la Escuela de los Annales les gustaba llamar una «estructura de la coyuntura»: las peculiares (y cambiantes) interacciones simbólicas del Estado, el capital, los medios de comunicación y los movimientos de oposición que ha desencadenado el movimiento antiglobalización. Dado que cualquier planificación estratégica debe partir de una comprensión de estas cuestiones, quienes se dedican a planificar acciones terminan discutiendo interminablemente el estado actual de esta coyuntura. Por lo tanto, considero este ensayo como una contribución a un debate en curso, que es al mismo tiempo necesariamente estético, crítico, ético y político. También lo considero, a fin de cuentas, una forma diferente de perseguir los objetivos y aspiraciones de los movimientos. Hacer estas preguntas (¿por qué marionetas?, ¿por qué escaparates?, ¿por qué estas imágenes parecen tener tanto poder mítico?, ¿por qué los representantes del Estado reaccionan de esa forma?, ¿cuál es la percepción del público?, ¿qué es, en todo caso, el «público»?, ¿cómo sería posible transformar al «público» en otra cosa?) es comenzar a tratar de reconstruir las reglas tácitas del juego de la guerra simbólica, desde sus supuestos elementales hasta los detalles de cómo se negocian los términos del acuerdo en cualquier acción dada, para entender lo que está en juego en las nuevas formas de política revolucionaria. Personalmente, estoy convencido de que comprenderlo implica en sí mismo algo revolucionario.

De ahí la estructura inusual de este ensayo, en el que el análisis del simbolismo de las marionetas conduce a una discusión sobre las estrategias mediáticas de la policía y, de ahí, a reflexiones sobre la naturaleza misma de la violencia y el estado de la política internacional. Se trata de un intento de comprender un momento histórico desde la perspectiva de alguien que está muy situado en él.

Una problemática

Existe la percepción generalizada de que los acontecimientos que rodearon la cumbre ministerial de la OMC celebrada en Seattle en noviembre de 1999 marcaron el nacimiento de un nuevo movimiento en América del Norte. Probablemente sería mejor decir que Seattle marcó el momento en que un movimiento mundial mucho más amplio (que se remonta al menos a la rebelión zapatista de 1994) hizo su primera aparición en las costas norteamericanas. No obstante, las acciones de Seattle fueron ampliamente consideradas como una espectacular victoria. Rápidamente fueron seguidas por una serie de movilizaciones similares en Washington, Praga, Quebec y Génova en 2000 y 2001, que fueron creciendo en tamaño pero que se enfrentaron a niveles cada vez mayores de represión estatal. El 11 de septiembre de 2001 y la subsiguiente «guerra contra el terrorismo» cambiaron la naturaleza del terreno de juego, permitiendo a los gobiernos intensificar esta represión de manera bastante drástica, lo que se hizo evidente en los Estados Unidos con la extraordinaria violencia con la que las tácticas policiales enfrentaron a los manifestantes durante la cumbre del Área de Libre Comercio de las Américas de noviembre de 2003 en Miami. Desde entonces, el movimiento ha estado principalmente en un proceso de reagrupamiento, aunque en el momento de escribir estas líneas (verano de 2006) hay cada vez más signos de un nuevo impulso.

La desbandada del movimiento no se debió simplemente a los elevados niveles de represión. Otra razón, por paradójica que parezca, fue que alcanzó muchos de sus objetivos inmediatos con mucha rapidez. Después de Seattle, el proceso de la OMC se paralizó y nunca se recuperó del todo. La mayoría de los ambiciosos planes de comercio global fracasaron. Los efectos sobre el discurso político fueron aún más notables. De hecho, el cambio fue tan dramático que a muchos les resulta difícil recordar cómo era realmente el discurso público en los años inmediatamente anteriores a Seattle. A fines de los años noventa, el «consenso de Washington», como se lo llamaba entonces, simplemente no tenía rivales importantes. En Estados Unidos mismo, los políticos y los periodistas parecían haber llegado a un acuerdo unánime en que las «reformas radicales del libre mercado» eran el único enfoque posible para el desarrollo económico, en todas partes. En los grandes medios de comunicación, cualquiera que desafiara los principios básicos de esta fe era probable que se lo tratase literalmente como si estuviera casi loco.

Hablando como alguien que comenzó a participar activamente en los primeros meses del año 2000, puedo dar fe de que, por muy entusiasmados que estuviéramos por lo que había sucedido en Seattle, la mayoría de nosotros todavía sentíamos que se necesitarían cinco o diez años para destruir esas hipótesis. En realidad, bastaron menos de dos. A finales de 2001, era habitual ver incluso periódicos que unos meses antes habían denunciado a los manifestantes como niñatos ignorantes, decir que habíamos ganado la guerra de las ideas. Tal como descubrió el movimiento contra la energía nuclear en los años setenta y principios de los ochenta, el enfoque de la acción directa fue tan eficaz que los objetivos a corto plazo se alcanzaron casi de inmediato, obligando a los participantes a luchar por redefinir lo que realmente era el movimiento. Pronto se produjeron divisiones entre los «anticorporaciones» y los «anticapitalistas». A medida que las ideas y las formas de organización anarquistas adquirieron cada vez más importancia, los sindicatos y las ONG comenzaron a retroceder. Lo que es fundamental para los fines actuales es que todo esto se convirtió en un problema principalmente porque el movimiento inicial tuvo mucho éxito en difundir su mensaje.

Sin embargo, debo introducir una salvedad crucial. Este éxito se aplicaba únicamente al mensaje negativo del movimiento, a aquello en contra de lo que estábamos. Descubrimos que era relativamente fácil comunicar que organizaciones como el FMI, la OMC y el Banco Mundial eran inherentemente irresponsables y antidemocráticas, que las políticas neoliberales estaban devastando el planeta y arrojando a millones de seres humanos a la muerte, la pobreza, la desilusión y la desesperación. Aunque los medios de comunicación dominantes nunca estuvieron dispuestos a citar a nuestros portavoces ni a publicar las editoriales que les enviábamos, no pasó mucho tiempo antes de que los expertos y los comentaristas acreditados (alentados por economistas renegados como Joseph Stiglitz) comenzaran a repetir simplemente las mismas cosas como si las hubieran inventado ellos mismos. Es cierto que los columnistas de los periódicos estadounidenses no iban a repetir todos los argumentos del movimiento, ciertamente no estaban dispuestos a repetir nada que sugiriera que estos problemas tenían su raíz en la naturaleza misma del Estado y el capitalismo. Pero el mensaje se difundió inmediatamente.

No es así en lo que respecta a lo que la mayoría de los miembros del movimiento en realidad defendían. Si hubo una inspiración central para

el movimiento por la justicia global, esta fue el principio de la acción directa. Se trata de una noción muy presente en el corazón de la tradición anarquista y, de hecho, la mayoría de los organizadores centrales del movimiento (a medida que pasaba el tiempo, cada vez más) se consideraban anarquistas, o al menos, muy influidos por las ideas anarquistas. Consideraban las movilizaciones masivas no solo como oportunidades para exponer la naturaleza ilegítima y antidemocrática de las instituciones existentes, sino como una forma de hacerlo que demostrara por sí misma por qué esas instituciones eran innecesarias, proporcionando un ejemplo vivo de democracia directa genuina. La palabra clave aquí es «proceso», es decir, el proceso en la toma de decisiones. Cuando los miembros de la Red Acción Directa o grupos similares están valorando si trabajar con algún otro grupo, probablemente la primera pregunta que les hagan sea «¿qué tipo de proceso utilizan?», es decir: ¿practican la democracia interna?

¿Votan o recurren al consenso? ¿Existe un liderazgo formal? Estas cuestiones suelen considerarse de una importancia mucho más inmediata que las cuestiones ideológicas[238]. Lo mismo si uno habla con alguien que acaba de participar en una gran movilización y le pregunta qué fue lo que le ha parecido más novedoso y emocionante de la experiencia, lo más probable es que haga largas descripciones de la organización de los grupos de afinidad, agrupaciones, bloqueos, equipos móviles, consejos de portavoces y estructuras en red, o del aparente milagro de la toma de decisiones por consenso en la que se puede ver a miles de personas coordinar sus acciones sin ninguna estructura de liderazgo formal. Hay un término técnico para todo esto: «política anticipativa». La acción directa es una forma de resistencia que, en su estructura, pretende anticipar la sociedad genuinamente libre que se desea crear. La acción revolucionaria no es una forma de autosacrificio, una dedicación sombría a hacer lo que sea necesario para lograr un futuro mundo de libertad. Es la insistencia desafiante en actuar como si uno ya fuera libre.

238 Claramente esto supone que los grupos en cuestión están en general de acuerdo. Si un grupo fuese abiertamente racista o sexista, nadie preguntaría por su proceso interno de toma de decisiones. El tema es que las cuestiones de proceso en la toma de decisiones son mucho más importantes que el tipo de afiliaciones sectarias que tanto habían dominado la política radical en el pasado. Es decir, anarcosindicalistas versus ecologistas sociales o plataformistas, etcétera. A veces estos factores entran en juego, pero, incluso entonces, es probable que las objeciones se planteen en términos de proceso.

El mensaje positivo era una nueva visión de la democracia. Sin embargo, el movimiento ha tenido un éxito sorprendente en su capacidad de difundirla ante un público más amplio. Grupos como la Red Acción Directa han sido bastante eficaces en la difusión de sus modelos de toma de decisiones dentro de los círculos activistas (ya que, de hecho, funcionan notablemente bien), pero fuera de esos círculos, han tenido muy poca suerte. Los primeros intentos de provocar un debate público sobre la naturaleza de la democracia fueron totalmente ignorados por los medios de comunicación dominantes. En cuanto a las nuevas formas de organización, los lectores de los periódicos dominantes o los televidentes, incluso aquellos que seguían las noticias sobre el movimiento con bastante asiduidad, habrán tenido pocas oportunidades de saber de su existencia.

Imágenes en los medios de comunicación

No quiero que el lector tenga la impresión de que muchos de los que participan en el movimiento por la justicia global consideran que su principal tarea es difundir un mensaje a través de los medios de comunicación. Una característica un tanto inusual de este nuevo movimiento es que grandes sectores del mismo son abiertamente hostiles a cualquier intento de influir, o incluso en muchos casos de interactuar, en lo que ellos llaman «los medios corporativos». Argumentan que compañías como CNN o Associated Press son empresas capitalistas; sería totalmente ingenuo imaginar que estarían dispuestas a proporcionar un espacio amistoso para cualquiera que se oponga activamente al capitalismo, y mucho menos a difundir mensajes anticapitalistas entre el público. Algunos sostienen que, como elemento clave de la estructura de poder, el aparato mediático debería ser considerado un objetivo apropiado de la acción directa. De hecho, uno de los mayores logros del movimiento ha sido el desarrollo de una red alternativa de medios completamente nueva, Indymedia, un proyecto mediático internacional, participativo, impulsado por activistas y basado principalmente en Internet que, desde Seattle, ha brindado cobertura minuto a minuto de grandes movilizaciones a través del correo electrónico, la prensa escrita, la radio y los videos.

Todo esto está muy alineado con el espíritu de la acción directa. No obstante, siempre hay activistas, incluso anarquistas, que están dispuestos a

hacer un trabajo más tradicional en los medios de comunicación. Yo mismo a menudo soy uno de estos. Durante varias movilizaciones acabé dedicando gran parte de mi tiempo a preparar conferencias de prensa, asistir a reuniones para preparar noticias y cuñas de audio diarias, y atender llamadas de periodistas. De hecho, como consecuencia de ello he sido objeto de un severo oprobio por parte de ciertos círculos anarquistas más cerrados. Aun así, creo que la crítica anarquista es en buena medida correcta, especialmente en Estados Unidos. En mi propia experiencia, los editores y la mayoría de los periodistas de este país son inherentemente desconfiados con las protestas, que tienden a verlas no como noticias reales, sino como eventos artificiales inventados para influir en los medios[239]. Parecen dispuestos a cubrir esos acontecimientos artificiales solo cuando están constituidos por las autoridades correctas. Cuando cubren acontecimientos de activistas, son muy conscientes de los peligros de que puedan ser manipulados, en particular si consideran que las protestas son «violentas». Para los periodistas, esto supone un dilema inherente, porque la violencia en sí misma es inherentemente noticiosa. Es mucho más probable que se cubra una protesta «violenta», pero, por esa razón, lo último que quieren pensar los periodistas es que están permitiendo que los manifestantes violentos «secuestren» los medios para transmitir un mensaje. El asunto se complica aún más por el hecho de que los periodistas tienen una definición bastante idiosincrática de lo que es «violencia»: algo así como «daños contra personas o propiedades que no están autorizados por las autoridades debidamente constituidas». Así, si un solo manifestante daña un escaparate de un Starbucks, se puede hablar de «protestas violentas», pero si la policía procede a atacar a todos los presentes con pistolas paralizantes, porras y balas de goma, esto no puede describirse como violento. En estas circunstancias, no es de extrañar que los equipos de medios anarquistas acaben principalmente haciendo control de daños.

239 Esa política puede resumirse con las palabras del editor de noticias del *New York Times*, Bill Borders, quien, cuando FAIR, un grupo de vigilancia de los medios, le pidió que explicara por qué el *Times* casi no cubrió las protestas por la investidura del año 2000 (las segundas protestas más grandes de la historia estadounidense), respondió que no consideraban que las protestas en sí fueran una noticia, sino «un evento organizado», «diseñado para ser cubierto» y, por lo tanto, «no eran noticias genuinas» (FAIR, 2001). No hace falta decir que FAIR respondió preguntando en qué sentido el desfile inaugural en sí era diferente.

Ahora podemos empezar a entender el contexto en el que las imágenes de los anarquistas del bloque negro rompiendo escaparates y marionetas de colores son predominantes en la cobertura mediática. El «mensaje» está prácticamente vetado. Casi todas las movilizaciones importantes han estado acompañadas de una jornada de debates públicos en los que intelectuales radicales analizan las políticas del FMI, del G8, etcétera, y discuten posibles alternativas. Ninguna, que yo sepa, ha sido cubierta por la prensa corporativa. El «proceso» es complicado y difícil de capturar visualmente, en todo caso, las reuniones suelen estar fuera del alcance de los periodistas. Aun así, la relativa falta de atención a los bloqueos y fiestas callejeras, los encierros, las pancartas, las marchas en bicicleta y similares, son más difíciles de explicar. Todos estos actos son dramáticos, públicos, y a menudo visualmente muy impactantes. Dado que es casi imposible calificar de «violentos» a quienes participan en esas tácticas, es cierto que el hecho de que los participantes acaben frecuentemente gaseados, golpeados, rociados con gas pimienta, disparados con balas de goma y maltratados por la policía plantea dilemas narrativos que la mayoría de los periodistas (al parecer) preferirían evitar[240]. Pero por sí sola no parece una explicación adecuada[241].

Volvemos, entonces, a mi observación inicial: que parece haber algo convincente en las imágenes emparejadas de rompecristales enmascarados y marionetas gigantes. ¿Por qué?

240 Un efecto de la peculiar definición de violencia adoptada por los medios estadounidenses es que en general las tácticas gandhianas no funcionan en Estados Unidos. Uno de los objetivos de la desobediencia civil no violenta es evidenciar la violencia inherente al Estado, demostrar que está dispuesto a atacar incluso a los disidentes que no podrían ser fuente de daño físico. Sin embargo, desde los años sesenta, los medios estadounidenses simplemente se han negado a presentar cualquier tipo de actividad policial autorizada como violenta. En los años inmediatamente anteriores a Seattle, por ejemplo, los activistas en defensa de los bosques de la Costa Oeste habían desarrollado técnicas de bloqueo mediante las cuales inmovilizaban sus brazos en tubos de PVC reforzados con hormigón, lo que los hacía a la vez obviamente inofensivos y muy difíciles de quitar. Era una estrategia clásica gandhiana. La respuesta de la policía fue desarrollar lo que solo puede describirse como técnicas de tortura: rociar de gas pimienta los ojos de los activistas incapacitados. Cuando ni siquiera eso causó furor en los medios (de hecho, los tribunales confirmaron la práctica), muchos concluyeron que las tácticas gandhianas simplemente no funcionaban en Estados Unidos. Es significativo que un gran número de anarquistas del bloque negro en Seattle, que rechazaron ese tipo de aciones y optaron por tácticas más móviles y agresivas, fueran precisamente activistas en defensa de los bosques que en el pasado habían participado en sentadas en los árboles.

241 También han sido atacados y arrestados con frecuencia aquellos que llevan marionetas, pero, hasta donde yo sé, los medios nunca han informado sobre esto.

Bueno, al menos las dos marcan una especie de clara oposición estructural. Los anarquistas del bloque negro pretenden volverse anónimos e intercambiables, identificables solo por su afinidad política, su voluntad de participar en tácticas militantes y su solidaridad mutua. De ahí las sudaderas negras con capucha y los pañuelos negros que se usan como máscaras. Las marionetas de papel maché que se usan en las acciones son todas únicas e individuales: tienden a estar pintadas de colores brillantes, pero por lo demás varían enormemente en tamaño, forma y concepción. Así que por un lado tenemos figuras anónimas, negras y sin rostro, todas más o menos iguales, por el otro, diosas policromadas, pájaros, cerdos y políticos. Una es una masa anónima, destructiva, muy seria, la otra, una multiplicidad de exhibiciones espectaculares de extravagante creatividad.

Si estas imágenes juntas parecen de alguna manera poderosas, pienso que de hecho es porque su yuxtaposición dice algo importante sobre lo que la acción directa pretende lograr. Permítanme comenzar tomando en cuenta la destrucción de la propiedad. Tales actos son de todo menos aleatorios. Tienden a seguir pautas éticas estrictas: el ataque a las posesiones individuales no entra, por ejemplo, así como tampoco contra cualquier propiedad comercial que sea la base del sustento inmediato de su propietario. Se deben tomar todas las precauciones posibles para evitar dañar a seres humanos. Los objetivos, a menudo cuidadosamente investigados de antemano, son fachadas corporativas, bancos y grandes tiendas, edificios gubernamentales u otros símbolos del poder estatal. Al describir su visión estratégica, los anarquistas tienden a recurrir al situacionismo (Debord y Vaneigem siempre han sido los teóricos franceses más populares en los *infoshops* anarquistas). El capitalismo de consumo nos convierte en espectadores pasivos aislados, y nuestra única relación con los demás es nuestra fascinación compartida por un juego interminable de imágenes que son representaciones del sentido mismo de totalidad y comunidad que hemos perdido. Entonces, la destrucción de la propiedad es un intento de «romper el hechizo», de desviar y redefinir. Es un ataque directo al espectáculo. Consideremos aquí las palabras del famoso comunicado del bloque negro de Seattle del 30-N, de la sección titulada «Sobre la violencia de la propiedad»:

> Cuando destrozamos un escaparate, pretendemos destruir la delgada capa de legitimidad que rodea los derechos de propiedad privada. Al mismo tiempo, exorcizamos ese conjunto de relaciones sociales violentas

> y destructivas que se han impregnado en casi todo lo que nos rodea. Al «destruir» la propiedad privada, convertimos su limitado valor de cambio en un valor de uso ampliado. El escaparate se convierte en un respiradero para dejar entrar un poco de aire fresco en la atmósfera opresiva de una tienda (al menos hasta que la policía decide lanzar gases lacrimógenos a un bloqueo de la calle cercana). Un dispensador de periódicos se convierte en una herramienta para crear tales respiraderos o en un pequeño bloqueo para la recuperación del espacio público o en un objeto para mejorar el punto de observación subiéndose a él. Un contenedor de basura se convierte en un obstáculo para los antidisturbios y en una fuente de calor y luz. La fachada de un edificio se convierte en un tablón de anuncios para volcar ideas para un mundo mejor.
>
> Después de 30-N, mucha gente nunca volverá a ver de la misma manera un escaparate o un martillo. Los usos potenciales de todo un paisaje urbano entero se han multiplicado por mil. El número de escaparates rotos palidece en comparación con el número de hechizos rotos, hechizos lanzados por una hegemonía corporativa para hacernos olvidar toda la violencia cometida en nombre de los derechos de propiedad privada y todo el potencial de una sociedad sin ellos. Los escaparates rotos se pueden tapar con tablas (desperdiciando aún más nuestros bosques) y, con el tiempo, reemplazarlos, pero la destrucción de lo que dábamos por sentado, con suerte, seguirá vigente un tiempo más (en David y X, 2002: 56).

La destrucción de la propiedad es una cuestión de tomar un paisaje urbano lleno de interminables fachadas corporativas –y de imágenes deslumbrantes que parecen inmutables, permanentes, monumentales– y demostrar lo frágil que es en realidad. Literalmente se trata de una destrucción de ilusiones.

¿Y qué decir de las marionetas? De nuevo, parecen el complemento perfecto. Las marionetas gigantes de papel maché se crean tomando el material más efímero (ideas, papel, malla de alambre) y transformándolo en algo muy parecido a un monumento, aunque sean, al mismo tiempo, algo ridículas. Una marioneta gigante es una burla a la idea de monumento[242] y a todo lo que los monumentos representan: la inaccesibilidad, la solemnidad monocromática, pero, sobre todo, el sentido de

242 Le debo la frase a Ilana Gershon.

permanencia, el intento del Estado (en sí mismo algo ridículo) de convertir su origen y su historia en verdades eternas. Si la «destrucción de la propiedad» tiene como objetivo hacer añicos el Espectáculo existente, me parece que las marionetas gigantes sugieren la capacidad permanente de crear otros nuevos.

De hecho, desde la perspectiva de los activistas, el verdadero núcleo del asunto es el proceso (en este caso, el proceso de producción). Se organizan sesiones de intercambio de ideas para proponer temas y visiones, se organizan reuniones, pero, sobre todo, los cables y los armazones yacen en el suelo de garajes, patios, almacenes o espacios cuasi industriales durante días, rodeados de cubos de pintura y materiales de construcción, casi nunca solos, con pequeños equipos presentes, moldeando, pintando, fumando, comiendo, tocando música, discutiendo, entrando y saliendo. Todo está diseñado para ser comunitario, igualitario, expresivo. No se espera que los objetos en sí duren. En su mayoría están hechos de materiales bastante delicados, pocos resistirían una fuerte tormenta, algunos incluso se destruyen o se les prende fuego deliberadamente en el curso de las acciones. A falta de instalaciones de almacenamiento permanentes, normalmente empiezan a desmoronarse rápidamente.

En cuanto a las imágenes, están claramente destinadas a abarcar, y por lo tanto constituir, una especie de universo. Normalmente, los marioneteros, como a veces se llaman a sí mismos, buscan un equilibrio aproximado entre imágenes positivas y negativas. Por un lado, uno puede tener el Cerdo Gigante que representa al Banco Mundial, por el otro, una Marioneta Gigante de la Liberación cuyos brazos pueden bloquear una calle entera. Muchas de las imágenes más famosas identifican a los manifestantes y las cosas que visten o llevan: por ejemplo, una marioneta de un pájaro gigante el 16 de abril de 2000 (las acciones contra el FMI/Banco Mundial) estaba acompañada de cientos de pajaritos en pancartas distribuidas entre los manifestantes. De manera similar, los mártires de Chicago, los zapatistas, la Estatua de la Libertad o una Llave Inglesa de la Liberación pueden llevar lemas idénticos a los que llevan en los carteles, las pegatinas o camisetas de las personas que participan en la acción.

Sin embargo, las imágenes más impactantes suelen ser las negativas: la marioneta del control corporativo en la convención demócrata de 2000, manejando a Bush y a Gore como marionetas; un policía antidisturbios gigante que dispara gas pimienta, y un sinfín de efigies que abarcar y ridiculizar.

La burla y destrucción de efigies es, por supuesto, uno de los gestos más antiguos y conocidos de protesta política. A menudo, esas efigies son un ataque explícito a la monumentalidad. La caída de los regímenes se caracteriza por el derribo de estatuas. Fue el derribo (aparentemente orquestado) de la estatua de Saddam Hussein en Bagdad lo que, en la mente de casi todo el mundo, determinó el momento del fin real de su régimen. De manera similar, durante la visita de George Bush a Inglaterra en 2004, los manifestantes erigieron innumerables falsas estatuas grandes y pequeñas de Bush para luego derribarlas.

Aun así, las imágenes positivas suelen recibir un trato apenas más respetuoso que el de las efigies.

A continuación, se incluye un extracto de mis primeras reflexiones sobre el tema (un poco reeditadas), anotadas poco después de pasar un tiempo en el Puppet Warehouse de Filadelfia antes de la Convención Republicana de 2000:

(extractos de notas de campo: 31 de julio de 2000)

La pregunta que me sigo haciendo es: ¿por qué a estas cosas se las llama «marionetas»? Normalmente, uno piensa en las «marionetas» como figuras que se mueven en respuesta a los movimientos de algún marionetero. La mayoría de estos tienen pocas partes móviles, si es que tienen alguna. Son más bien como estatuas móviles, a veces usadas, a veces transportadas. Entonces, ¿en qué sentido son «marionetas»?

Estas marionetas son extremadamente visuales, grandes, pero también delicadas y efímeras. Por lo general, se deshacen después de una única acción. Me parece que esta combinación de gran tamaño y ligereza las convierte en un puente entre las palabras y la realidad; son el punto de transición; representan la capacidad de comenzar a hacer realidad las ideas y tomar forma sólida, de hacer que nuestra visión del mundo sea algo de igual volumen físico e incluso mayor poder espectacular que los motores de la violencia estatal que se les oponen. La idea de que son extensiones de nuestras mentes, palabras, puede ayudar a explicar el uso del término «marioneta». Puede que no se muevan como una extensión de la voluntad de algún individuo. Pero, si lo hicieran, esto contradiría un poco el énfasis en la creatividad colectiva. En la medida en que son personajes de un drama, se trata de un drama con una autoría colectiva; en la medida en que son manipuladas, en cierto sentido lo son por todos, en procesiones, a menudo pasadas de un activista a otro. Sobre

todo, se supone que son emanaciones de una imaginación colectiva. Por lo tanto, sería contradictorio que se volvieran completamente sólidas o totalmente manipulables por un solo individuo.

Las marionetas pueden usarse como disfraces y, en las grandes manifestaciones, de hecho forman parte de la continuidad de los disfraces. Toda gran movilización tuvo su tótem, o tótems: las famosas tortugas marinas en Seattle, los pájaros y tiburones el 16 de abril de 2000, los esqueletos danzantes en la Convención Republicana en Filadelfia, el caribú en la investidura de Bush o, por si fuera poco, los fragmentos del *Guernica* de Picasso creados para las protestas contra la inminente invasión de Irak en 2003, diseñados de tal modo que cada parte pudiera alejarse y luego combinarse con el resto.

De hecho, no suele haber una línea clara entre las marionetas, los disfraces, las pancartas, los símbolos y los simples accesorios. Todo está diseñado para superponerse y reforzarse mutuamente. Las marionetas suelen estar rodeadas por un «bloque de carnaval» mucho más grande, repleto de payasos, zancudos, malabaristas, lanzallamas, monociclistas, animadoras radicales, coros disfrazados o, a menudo, bandas de música enteras (como la Infernal Noise Brigade en Seattle o la Hungry March Band en Nueva York), que suelen especializarse en música klezmer o circense, además de los omnipresentes tambores y silbatos. La metáfora del circo parece encajar especialmente bien con los anarquistas, probablemente porque los circos son conjuntos de individuos extremos (no hay nada más individualista que un conjunto de fenómenos circenses) que, no obstante, participan en una empresa puramente cooperativa que también implica transgredir los límites ordinarios. El famoso comentario de Tony Blair en 2004 de que no estaba dispuesto a dejarse influir por «ningún circo ambulante anarquista», por muchos no fue tomado como un insulto. De hecho, hay bastantes compañías circenses explícitamente anarquistas, cuyo número tal vez solo sea igualado por el de varios falsos predicadores. La conexión es significativa. Por ahora, lo fundamental es que cada acción normalmente tendrá su franja circense, un conjunto de escuadrones móviles que circulan por los grandes bloqueos de las calles para levantar el ánimo, realizar teatro callejero y también, fundamentalmente, para tratar de desactivar momentos de tensión o potencial conflicto. Esto último es crucial. Dado que las acciones directas, a diferencia de las marchas permitidas, evitan escrupulosamente el contacto con representantes municipales o pacificadores formales (a

quienes la policía siempre intentará cooptar), los grupos de marionetas o de circo a menudo terminan cumpliendo algunas de las mismas funciones. A continuación, comparto un relato de primera mano de los miembros de uno de esos grupos de afinidad de Chapel Hill (Paper Hand Puppet Intervention) sobre cómo esto podría funcionar en la práctica.

> Hace dos años, Burger y Zimmerman llevaron marionetas a las explosivas protestas de la Organización Mundial del Comercio en Seattle, donde se unieron a un grupo que estaba bloqueando el edificio en el que se celebraban las negociaciones. «La gente se había cogido de los brazos», dice Zimmerman. «La policía ya los había golpeado y rociado con gas pimienta, y amenazaron con volver en cinco minutos para atacarlos de nuevo». Pero los manifestantes se mantuvieron en fila, cogidos de los brazos y llorando, cegados por el gas pimienta. Burger, Zimmerman y sus amigos los acompañaron, en zancos, con payasos, una marioneta de 12 metros y una bailarina de danza del vientre. Iban de un lado a otro de la fila, guiando a los manifestantes con una canción. Cuando regresaba la furgoneta de seguridad, hacían retroceder a la marioneta gigante para que se interpusiera en su camino. De algún modo, este circo variopinto apaciguó la situación. «No se atrevieron a atacar a este grupo de personas que ahora cantaban canciones», dice Zimmerman. Inyectar humor y celebración en una situación sombría, dice, es la esencia de una intervención con marionetas (Cooks, 2001).

A pesar de todos los adornos circenses, los que más se involucran en la fabricación y el despliegue de marionetas gigantes a menudo insisten en que son profundamente serias. «Las marionetas no son lindas, como Los Muppets», insiste Peter Schumann, director de Bread and Puppet Theater, el grupo históricamente responsable de popularizar el uso de figuras de papel maché en las protestas políticas en los años sesenta. «Las marionetas son efigies, dioses y criaturas significativas»[243].

243 Temas similares se repiten en muchas entrevistas con marioneteros radicales. Esta es de Mattyboy, del Spiral Q Puppet Theater de Filadelfia: «Bueno, tengo 23 años. He perdido 13 amigos por el SIDA. Estamos en tiempos de guerra, es una plaga. Es la única manera que tengo de enfrentarme a esto. Con las marionetas creo mi propia mitología. Los traigo de vuelta como dioses y diosas» (Freid, 1997). Un volumen ilustrado sobre Bread & Puppet se llama *Rehearsing with Gods: Photographs and Essays on the Bread & Puppet Theater* (Simon y Estrin, 2004).

A veces, lo son literalmente: como en el caso de los dioses mayas que vinieron a saludar a los delegados en las reuniones de la OMC en Cancún en septiembre de 2003. Siempre tienen cierta cualidad numinosa.

Sin embargo, si bien las marionetas gigantes son, en general, dioses, la mayoría son, obviamente, dioses tontos, ridículos. Es como si el proceso de producir y exhibir marionetas se convirtiera en una manera de apoderarse del poder de hacer dioses y, al mismo tiempo, de burlarse de ellos. Aquí, uno parece estar chocando contra una sensibilidad profundamente anarquista. Dentro del anarquismo, uno encuentra un impulso similar en cada punto en que se acerca a lo mítico o a lo profundamente significativo. Parece estar presente en las doctrinas de los zerzanistas y otros primitivistas similares, que se dedican a crear mitos conscientemente (su propia versión del Jardín del Edén, la Caída, el Apocalipsis venidero) que parecería quieren ver a millones de personas perecer en un colapso industrial mundial, o que buscan abolir la agricultura o incluso el lenguaje, y que luego se enfadan ante la sugerencia de que realmente lo hacen. Está claramente presente en los escritos de teóricos como Peter Lamborn Wilson, cuyas meditaciones sobre el papel de lo sagrado en la acción revolucionaria están escritas bajo la personalidad de un loco poeta pederasta ismailí llamado Hakim Bey. Esto está aún más claramente presente entre grupos anarquistas paganos como Reclaiming, quienes desde el movimiento antinuclear de los años ochenta (Epstein, 1991) se han especializado en llevar a cabo lo que a menudo parecen sátiras extravagantes de rituales paganos que, sin embargo, insisten en que son rituales reales realmente efectivos y que representan lo que ellos ven como las verdades espirituales más profundas posibles sobre el mundo[244].

Las marionetas simplemente llevan esta lógica a un extremo. Podríamos decir que lo sagrado aquí es el puro poder de la creatividad, de la imaginación, o para ser más exactos, el poder de convertir la imaginación en realidad. Después de todo, este es el ideal último de toda práctica revolucionaria: «dar poder a la imaginación», como decía el eslogan de 1968. Pero también es como si la democratización de lo sagrado solo pudiera lograrse mediante una especie de burla. De ahí la constante

244 El bloque pagano ha sido un componente habitual en las grandes acciones desde Seattle y, a diferencia de los cuáqueros y otros defensores cristianos de la desobediencia civil, estuvieron dispuestos a reconocer la práctica del bloque negro como una forma de no violencia e incluso a formar una alianza tácita con ellos.

autoburla que, sin embargo, nunca tiene la intención de socavar genuinamente la gravedad e importancia de lo que se afirma, sino más bien de implicar el reconocimiento final de que, aunque los dioses son creaciones humanas, siguen siendo dioses, y que tomarse este hecho demasiado en serio podría resultar peligroso.

Guerra simbólica por parte de la policía

Los anarquistas, como ya he dicho, evitan diseñar sus estrategias en torno a los medios de comunicación. No se puede decir lo mismo de la policía.

Es evidente que los acontecimientos del 30 de noviembre en Seattle sorprendieron a la mayoría de los funcionarios del Gobierno estadounidense. La policía de Seattle no estaba preparada para las sofisticadas tácticas adoptadas por los cientos de grupos de afinidad que rodearon el hotel y que, al menos durante el primer día, lograron cancelar las reuniones. El primer impulso de muchos mandos de la policía parece haber sido respetar la no violencia de las acciones[245]. Solo pasada la una de la tarde del día 30, después de que Madeleine Albright llamara al gobernador desde el interior del hotel exigiéndole que hicieran lo que fuera necesario para romper el bloqueo, la policía inició un ataque en toda regla con gases lacrimógenos, gas pimienta y granadas aturdidoras[246]. Incluso entonces, muchos parecieron dudar, mientras que otros, cuando entraron en acción, se lanzaron a una alocada carga atacando y deteniendo a decenas de personas que estaban de compras en el distrito comercial de Seattle. Al final, el gobernador se vio forzado a llamar a la Guardia Nacional. Si bien los medios de comunicación intervinieron al presentar las acciones policiales como una respuesta a las acciones del bloque negro (acciones que comenzaron mucho después), que recurriesen a las tropas federales fue una derrota simbólica innegable y espectacular.

Inmediatamente después de Seattle, las autoridades policiales, tanto a nivel nacional como internacional, parecen haber iniciado un esfuerzo conjunto para desarrollar una nueva estrategia. Evidentemente los detalles de

245 Los que filmaban documentaron cómo el primer día los mandos de la policía tranquilizaban a los activistas diciéndoles que la policía de Seattle «nunca había atacado a manifestantes no violentos y nunca lo haría». En cuestión de horas, los mismos policías habían cambiado completamente su postura.

246 La mejor fuente que he encontrado sobre estos acontecimientos está en Boski (2002).

esas deliberaciones no son públicos. No obstante, a juzgar por los acontecimientos posteriores, parece que su conclusión (como era de esperar) fue que la policía de Seattle no había recurrido a la violencia con la rapidez o la eficacia suficientes. La nueva estrategia (que pronto se puso en práctica durante las acciones posteriores en Washington, Windsor, Filadelfia, Los Ángeles y Quebec) parece haber sido una estrategia de prevención agresiva. El problema, por supuesto, era cómo justificarla frente a un movimiento que era mayoritariamente no violento, que participaba en acciones que en su mayoría ni siquiera podían definirse como criminales y cuyo mensaje parecía tener un atractivo público potencialmente fuerte[247].

Se podría decir que los eventos que el movimiento tenía en el punto de mira (cumbres comerciales, convenciones políticas, reuniones del FMI) eran principalmente eventos simbólicos. No eran, en su mayoría, lugares para la toma de decisiones políticas formales, sino viajes de placer, rituales de autocelebración y ocasiones de *networking* para algunas de las personas más ricas y poderosas del planeta. El efecto de las acciones por lo general no es de cancelar las reuniones, sino crear una sensación de asedio. Todo puede hacerse de tal manera que no se ponga físicamente en peligro a nadie, las catapultas únicamente pueden arrojar animales de peluche (como en Quebec), pero el resultado es que las reuniones están rodeadas de caos, en las que los asistentes tienen que ser escoltados por personal de seguridad fuertemente armado, las fiestas tipo cócteles se cancelan y en la práctica se arruinan los festejos. Nada podría haber sido más eficaz para romper el aire de triunfante inevitabilidad que había rodeado a este tipo de reuniones en la década de los noventa. Realmente sería ingenuo imaginar que las «fuerzas del orden» no responderían de forma agresiva. Para ellas, la no violencia de los bloqueadores era simplemente irrelevante. O, para ser más precisos, era un problema solo porque creaba un problema potencial de percepción pública. Este problema, sin embargo, era bastante grave. ¿Cómo se podía presentar a los manifestantes como una amenaza para la seguridad pública, justificando medidas extremas, si en realidad no causaban daño físico a nadie?

247 De hecho, técnicamente, bloquear una calle ni siquiera es un delito, sino una «infracción» o «transgresión»: el equivalente legal a cruzar la calle de forma imprudente o a recibir una multa de aparcamiento. Si uno infringe estas ordenanzas por motivos no políticos, normalmente puede esperar recibir algún tipo de multa, pero, desde luego, no ser llevado a una comisaría ni pasar la noche entre rejas.

A esta altura, probablemente deberíamos dejar que los acontecimientos hablen por sí solos. Si analizamos lo que ocurrió durante los meses inmediatamente posteriores a Seattle, lo primero que observamos es una serie de ataques preventivos, siempre dirigidos a amenazas que (de manera similar a las armas de destrucción masiva de Irak) nunca llegaron a materializarse:

Abril de 2000, Washington DC

Horas antes de que comiencen las protestas contra el FMI y el Banco Mundial el 15 de abril, la policía detiene a 600 manifestantes en un arresto preventivo y se apodera del centro de convergencia de los manifestantes. El jefe de policía Charles Ramsey afirma a los cuatro vientos haber descubierto un taller para fabricar cócteles molotov y espráis de gas pimienta casero. La policía de DC admite más tarde que no existía ese taller (en realidad habían encontrado disolvente de pintura utilizado en proyectos de arte y pimientos utilizados para hacer gazpacho). Sin embargo, el centro de convergencia permanece cerrado y gran parte del arte y muchas de las marionetas que se encuentran en el interior son confiscadas.

Julio de 2000, Minneapolis

Días antes de una protesta programada contra la International Society for Animal Genetics, la policía local afirma que los activistas habían detonado una bomba de cianuro en un McDonald's local y podrían tener en sus manos explosivos robados. Al día siguiente, la DEA allana una casa utilizada por los organizadores, arrastra a los habitantes ensangrentados y confisca sus ordenadores y cajas llenas de materiales de difusión. La policía admite más tarde que en realidad nunca hubo una bomba de cianuro y que no tenían motivos para creer que los activistas estuvieran en posesión de explosivos.

Agosto de 2000, Filadelfia

Horas antes de que comiencen las protestas contra la Convención Republicana, la policía allana el almacén donde se prepara el material artístico, las pancartas y las marionetas para la acción y detiene al menos a setenta y cinco activistas que se encuentran en el interior, alegando que estaba siguiendo una pista. El jefe de policía John Timoney afirma haber descubierto explosivos C4 y globos de agua llenos de ácido clorhídrico en el edificio. Más tarde la policía admite

> que en realidad no se encontraron explosivos ni ácido, sin embargo, los detenidos no son liberados hasta mucho después de que finalicen las acciones. Todas las marionetas, pancartas, arte y literatura para la protesta son destruidas sistemáticamente.

Si bien es posible que estemos ante una auténtica serie de notables errores, esto se parece mucho a una serie de ataques al material que los activistas pretendían utilizar para hacer llegar su mensaje. Ciertamente, así es como los activistas los interpretaron, especialmente después de Filadelfia. Los organizadores que planeaban las protestas paralelas contra la Convención Demócrata en Los Ángeles lograron obtener una orden de restricción que impedía a la policía atacar su centro de convergencia, pero desde entonces, en las semanas previas a cualquier movilización importante, una cuestión clave siempre es cómo ocultar y proteger las marionetas.

En Filadelfia, ya era bastante evidente que la policía había adoptado una estrategia mediática muy consciente. Sus portavoces acribillaban cada conferencia de prensa diaria con acusaciones disparatadas, muy conscientes de que los periodistas de la sección de sucesos asignados a cubrirlas (que normalmente dependían de las buenas relaciones con la policía para hacer su trabajo) normalmente reproducirían acríticamente todo lo que les dijeran, y rara vez se cuestionaban si valía la pena publicarlo si más tarde resultaba ser falso. Trabajé para el equipo de medios activistas durante gran parte de ese tiempo y puedo dar fe de que mucho de lo que terminamos haciendo fue idear respuestas a lo que llegamos a llamar «la mentira del día». El primer día la policía anunció que había confiscado una camioneta llena de reptiles y serpientes venenosas que los activistas tenían la intención de liberar en el centro de la ciudad (más tarde se vieron obligados a admitir que en realidad pertenecía a una tienda de mascotas y no tenía nada que ver con las protestas). El segundo día afirmaron que los anarquistas habían rociado ácido en la cara de un policía. Esto nos hizo correr para averiguar qué había sucedido en realidad. Dejaron de lado la historia inmediatamente después, pero parece que, si algo le había salpicado al policía, solo había sido pintura roja lanzada contra una pared. El tercer día nos acusaron de colocar «bombas de hielo seco» por toda la ciudad. Esto, nuevamente, hizo que los equipos de medios anarquistas se apresuraran a tratar de averiguar exactamente qué eran las bombas de hielo seco (resultó que la policía aparentemente había encontrado la referencia en una copia del *Anarchist Cookbook*). Curiosamente, esta última historia no parece haber llegado a los medios de comunicación: en

ese momento, la mayoría de los periodistas ya no estaban dispuestos a reproducir las afirmaciones más dramáticas de las autoridades. Sin embargo, nunca se consideró digno de mención el hecho de que las dos primeras afirmaciones resultaran ser falsas, junto con las afirmaciones de que había ácido y explosivos en el almacén de marionetas, o que Timoney pareciera haber desarrollado una política para mentirles intencionalmente. Tampoco se mencionó el motivo real de las acciones, que pretendían llamar la atención sobre el complejo industrial penitenciario (una frase que repetimos sin cesar a los periodistas, pero que nunca se incluyó en un solo reportaje), presumiblemente con el argumento de que sería poco ético que los periodistas permitieran que los manifestantes violentos «secuestraran» los medios de comunicación.

En esa misma época empezaron a aparecer relatos cada vez más estrafalarios sobre lo que había sucedido en Seattle. Debo subrayar que durante las protestas contra la OMC nadie, ni siquiera la policía de Seattle, había afirmado que los anarquistas hubieran hecho nada más militante que romper escaparates. Eso fue a finales de noviembre de 1999. En marzo de 2000, menos de tres meses después, un artículo publicado en el *Boston Herald* informó de que, en las semanas previas a una próxima conferencia sobre biotecnología, agentes de Seattle habían venido a explicar a la policía local cómo hacer frente a las «tácticas de Seattle», tácticas que decían que consistían en atacar a la policía con «trozos de hormigón, pistolas de aire comprimido, cohetes de muñeca y pistolas de agua de gran capacidad cargadas con lejía y orina» (Martínez, 2000). En junio, la periodista del *New York Times* Nicole Christian, aparentemente basándose en fuentes policiales en Detroit que se preparaban para una protesta comercial al otro lado de la frontera canadiense en Windsor, afirmó que los manifestantes de Seattle habían «arrojado cócteles molotov, piedras y excrementos a los delegados y a los agentes de policía». En esta ocasión, después de que la Red Acción Directa de Nueva York hiciera un piquete en sus oficinas, el *Times* acabó publicando una retractación, admitiendo que, según las autoridades de Seattle, no se habían arrojado objetos contra seres humanos[248]. No obstante, el relato parece

248 *New York Times*, 6 de junio, «Retractaciones», A2. El título original de la historia era, significativamente, «Detroit defiende su postura de mano dura» («Detroit Defends Get-Tough Stance») (Christian, 2000). La retractación dice: «Un artículo del domingo sobre los planes de las protestas en Detroit y en Windsor, Ontario, contra una reunión interamericana que se celebrará en Windsor hasta hoy hacía referencia incorrectamente a las protestas del pasado noviembre en la

haberse convertido en canónico. Cada vez que hay una nueva movilización aparecen historias en los periódicos locales con la misma lista de «tácticas de Seattle», una lista que también parece haber quedado consagrada en los manuales de capacitación distribuidos a los policías de calle. Por ejemplo, antes de la Cumbre de las Américas de Miami en 2003, circulares distribuidas a empresarios locales y grupos cívicos enumeraban cada una de estas «tácticas de Seattle» como lo que debían esperar ver en las calles una vez que llegaran los anarquistas:

> *Cohetes de muñeca*: hondas más grandes, de tipo cazador, que utilizan para disparar bolas de acero o pernos grandes. Un arma muy peligrosa y mortal.
>
> *Cócteles molotov*: se lanzaron muchos en Seattle y Quebec, y causaron grandes daños.
>
> *Palancas*: para romper escaparates, coches, etcétera. También levantan bordillos y luego rompen el hormigón en trozos que pueden arrojar contra los agentes de policía. Es algo que se hizo ampliamente en Seattle.
>
> *Pistolas de agua*: llenas de ácido u orina[249].

De nuevo, según los propios relatos de la policía local, ninguna de estas armas o tácticas se había utilizado en Seattle y nadie ha presentado pruebas de que se hubieran utilizado en ninguna movilización estadounidense posterior[250]. En Miami, el resultado previsible fue que, cuando comenzaron las primeras marchas, la mayor parte del centro de la ciudad estaba cerrado y vacío.

Miami, como la primera convergencia importante en el nuevo clima de seguridad tras del 11 de septiembre, podría decirse que marcó la

---

reunión de la Organización Mundial del Comercio en Seattle. Las protestas de Seattle fueron principalmente pacíficas. Las autoridades allí dijeron que los objetos arrojados estaban dirigidos a la propiedad, no a las personas. Ningún manifestante fue acusado de arrojar objetos, incluidos piedras y cócteles molotov, a los delegados o a la policía».

249 Este documento fue transcrito y ampliamente difundido en listas de correo de activistas de la época. Según un artículo del *Miami Herald* (Fleischman, 2003), provenía del «agente retirado de la DEA Tom Cash, de 63 años, actualmente director ejecutivo de Kroll Inc., una empresa internacional de consultoría de seguridad y negocios». Cash, a su vez, afirmaba haber obtenido su información de fuentes de «inteligencia policial».

250 Durante la cumbre del ALCA en la ciudad de Quebec se lanzaron varios cócteles molotov, aparentemente por parte de residentes de la ciudad, pero el Canadá francófono tiene una tradición militante muy diferente.

culminación total de este enfoque, combinando desinformación agresiva y ataques preventivos contra los activistas. Durante las acciones, el jefe de policía, nuevamente John Timoney, hizo que los agentes lanzaran una serie interminable de acusaciones de que los activistas arrojaban piedras, botellas, orina y bolsas con heces a la policía. (No hace falta decir que, a pesar de las omnipresentes cámaras de vídeo y los cientos de arrestos, nadie fue acusado, y mucho menos condenado, por agredir a un agente con alguna de esas cosas, y ningún periodista logró tomar una imagen de un activista haciéndolo). La estrategia policial consistió casi exclusivamente en redadas y ataques preventivos contra los manifestantes, empleando todo el arsenal de viejas y nuevas armas «no letales»: pistolas paralizantes, gas pimienta, balas de plástico, goma y madera, balas de perdigones empapadas en gas pimienta, gases lacrimógenos, etcétera, y unas reglas de combate que les permitían disparar a voluntad prácticamente contra cualquiera.

En este caso, también se hizo hincapié en las marionetas. En los meses previos a la cumbre, el Ayuntamiento de Miami intentó aprobar una ley que ilegalizara la exhibición de marionetas, con el argumento de que podían utilizarse para ocultar bombas u otras armas (Koerner, 2003). No lo consiguió, porque claramente era inconstitucional, pero el mensaje se difundió. Como resultado, el bloque negro de Miami acabó dedicando la mayor parte de su tiempo y energía a proteger las marionetas. Miami también ofrece un ejemplo vívido de la peculiar animadversión personal que parecen tener muchos policías contra las grandes figuras hechas de papel maché. Según el relato de un testigo presencial, después de que la policía expulsara a los manifestantes de Seaside Plaza obligándolos a abandonar sus marionetas, los agentes pasaron aproximadamente la siguiente media hora atacándolas y destruyéndolas sistemáticamente: disparando, pateando y destrozando los restos; uno incluso metió una marioneta gigante en su coche patrulla con la cabeza sobresaliendo y conduciendo de tal manera que esta se estrellara contra todos los carteles y postes que hubiese en el camino.

Reuniendo a las tropas

El ejemplo de Boston es particularmente llamativo porque indica que había miembros de la policía de Seattle que de hecho entrenaban a otros policías en cómo lidiar con tácticas violentas, mientras que, al mismo tiempo, los portavoces oficiales de Seattle lo negaban. Es muy difícil

saber exactamente qué está pasando aquí, incluso averiguar con precisión quiénes son en realidad esas fuentes de «inteligencia policial» que se citan sin cesar. Parece que estamos entrando en una zona turbia en la que se recopila, se inventa y se transmite información de un lado a otro entre distintos grupos de trabajo de la policía federal, las agencias privadas de seguridad y los *think tanks* aliados con la derecha, de tal manera que las imágenes se refuerzan entre sí y, presumiblemente, nadie está muy seguro de qué es verdad y qué no. Sin embargo, es fácil ver que una de las principales preocupaciones después de Seattle era asegurar la fiabilidad de las tropas. Como descubrieron los mandos policiales en Seattle, los agentes, acostumbrados a considerarse guardianes de la seguridad pública a menudo se resistían, o al menos vacilaban, cuando se les daba la orden de lanzar una carga contra un grupo de niñas blancas no violentas de dieciséis años. Al fin y al cabo, se trataba precisamente del tipo de personas a las que se esperaba que protegieran. Por lo tanto, al menos algunas de las imágenes parecen estar diseñadas específicamente para apelar a la sensibilidad de los policías de calle.

Esto al menos ayudaría a explicar el énfasis, por lo demás peculiar, en los fluidos corporales: por ejemplo, las pistolas de agua llenas de lejía y orina, o las afirmaciones de que los agentes fueron bombardeados con orina y excrementos. Esto parece ser en gran parte una obsesión policial. Ciertamente, no guarda mucha relación con las sensibilidades anarquistas. Cuando he preguntado a los activistas de dónde creen que vienen esas historias, la mayoría confiesan estar profundamente desconcertados. Uno o dos sugirieron que, cuando se defiende una casa okupada sitiada, a veces los cubos de excrementos humanos son una de las pocas cosas que uno tiene para arrojar. Pero ninguno ha oído hablar de nadie que haya transportado excrementos humanos a una acción para lanzarlos a la policía ni podría pensar por qué alguien podría querer hacerlo. Algunos señalan que es poco probable que un ladrillo pueda herir a un agente con equipo antidisturbios, pero sin duda lo frenará. Pero ¿qué sentido tendría tirarle orina? Sin embargo, imágenes como esta vuelven a aparecer casi cada vez que la policía intenta justificar un ataque preventivo. Se sabe que en conferencias de prensa han presentado frascos con orina y bolsas con heces que afirman haber descubierto escondidos en mochilas o en lugares de reunión de los activistas[251].

251 Uno se pregunta de dónde sacan realmente estas cosas. Este es un ejemplo típico, algo que en este caso yo mismo experimenté en las protestas del Foro Económico

Es difícil ver que estas afirmaciones tengan sentido salvo en el marco de la peculiar economía del honor personal, típica de cualquier institución que funciona con un *ethos* esencialmente militar, como la policía. Para los agentes, la justificación más legítima de la violencia es un ataque a la dignidad personal. Cubrir a otra persona de mierda y orina evidentemente es el ataque más poderoso que se puede hacer contra su dignidad personal. También parece que estamos tratando aquí con una alusión consciente a la famosa imagen de los manifestantes de los años sesenta «escupiendo a los soldados uniformados» cuando regresaban de Vietnam, una imagen cuyo poder mítico sigue resonando hasta el día de hoy, no solo en los círculos de derechas, pese a que hay pocas pruebas de que esto realmente haya sucedido[252]. Es casi como si alguien hubiera decidido subir la imagen de nivel: «si escupir a un uniforme es un insulto tan grande, ¿cuál podría ser un insulto todavía peor?».

Que en esa iniciativa haya existido algún tipo de coordinación también se puede intuir por el hecho de que fue precisamente en la época de las convenciones demócrata y republicana en el verano del 2000 que

---

Mundial en Nueva York a principios de 2002. En un momento dado, la policía cargó contra un grupo de manifestantes que formaban parte de una multitud que esperaba iniciar una manifestación autorizada, cuando los vieron distribuir grandes carteles de plexiglás diseñados para que sirvieran también como escudos. Varios fueron arrastrados y detenidos. La policía difundió más tarde varias versiones diferentes para explicar las razones del ataque, pero la que finalmente se decidió fue la de que los arrestados se preparaban para atacar el cercano Hotel Plaza. Afirmaron haber descubierto «tuberías de plomo y frascos llenos de orina» en sus cuerpos, aunque en este caso no presentaron pruebas. Este es un caso del que tengo algún conocimiento de primera mano, ya que conocía a los detenidos y había estado a unos pocos metros de ellos cuando ocurrió. En realidad, eran estudiantes de una pequeña universidad de arte de Nueva Inglaterra que habían aceptado que un equipo de reporteros del *ABC Nightline* (los reporteros, por desgracia, no estaban allí en ese momento) grabara en vídeo sus preparativos y entrenamientos antes de la manifestación. Habría sido difícil imaginar un grupo de liantes entre estas personas. Huelga decir que se quedaron sorprendidos y confundidos al descubrir que la policía afirmaba que habían acudido a la marcha equipados con frascos de orina. En estos casos, los activistas consideran que las afirmaciones de que había orina o excrementos de por medio era la evidencia de que la policía había colocado esas pruebas.

252 Tampoco hay pruebas claras de que los manifestantes de los años sesenta escupiesen a los soldados más que pruebas de que las primeras feministas quemaran sujetadores. Al menos, nadie ha logrado encontrar una referencia de esos actos. La historia parece haber surgido a fines de los años setenta o principios de los ochenta y, como demuestra muy bien el reciente documental *Sir! No Sir!*, es probable que el único veterano que haya afirmado públicamente que esto le había sucedido esté mintiendo.

alcaldes y jefes de policía de todo Estados Unidos empezaron a declarar regularmente, a menudo en términos sorprendentemente similares (y sin ninguna prueba en absoluto) que los anarquistas eran en realidad un grupo de «niños ricos» que se tapaban las caras mientras rompían cosas para que sus padres adinerados no los reconocieran en la televisión, una acusación que pronto se convirtió en sabiduría popular entre los presentadores de las tertulias de derechas y los profesionales de las fuerzas del orden en todo Estados Unidos[253]. El claro mensaje que se enviaba al policía de la calle era algo así como: «no pienses en tu misión como si fueras a proteger a un grupo de banqueros y políticos que te desprecian contra manifestantes con cuyas posiciones reales sobre temas económicos bien podrías estar de acuerdo, por el contrario, piensa en ello como una oportunidad para golpear a los hijos de esos banqueros y políticos». En cierto sentido se podría decir que el mensaje estaba perfectamente calibrado para el nivel de represión requerido, ya que sugiere que, si bien la fuerza era apropiada, la fuerza letal no: si alguien realmente mutilara o matara a un manifestante, bien podría estar matando al hijo o la hija de un senador o un director ejecutivo de una empresa, lo que seguramente provocaría un escándalo.

Al parecer, a la policía también se le advierte con regularidad que las marionetas pueden ser utilizadas para ocultar bombas o armas[254]. Si se les cuestiona sobre su actitud hacia las marionetas, probablemente esa sea la respuesta. Sin embargo, es difícil imaginar que esto por sí solo pueda explicar el nivel de venganza personal que se vio en Miami y en otras acciones, especialmente porque la policía que hizo pedazos las

253 No he podido averiguar quién anunció públicamente por primera vez tales afirmaciones, aunque recuerdo que las hicieron casi simultáneamente el alcalde de Los Ángeles, Riordan, y un funcionario del Partido Demócrata de Filadelfia, durante los preparativos de las respectivas primarias de esas ciudades. La afirmación claramente pretendía apelar a los estereotipos conservadores de los liberales como miembros de una «élite cultural», pero tuvo una influencia sorprendentemente amplia. Como ha señalado Stevphen Shukaitis (2005), fue reproducida incluso por voces cercanas a la comunidad de las ONG. Si bien no he realizado encuestas sistemáticas sobre el contexto socioeconómico de los anarquistas en el curso de mi propia investigación, puedo confiar en seis años de experiencia personal para decir que, de hecho, los «niños ricos» en el movimiento son extremadamente raros. Es probable que en cualquier ciudad importante haya uno o dos, a menudo destacados simplemente por su acceso a los recursos, pero yo mismo conozco al menos a dos o tres anarquistas de familias de militares por cada uno proveniente de familias ricas.

254 Un temor común es que las clavijas de madera utilizadas en su construcción puedan desprenderse y usarse como garrotes o para romper escaparates.

marionetas debe haber sido consciente de que dentro no había nada escondido. La antipatía parece ser mucho más profunda. Muchos activistas han especulado sobre los motivos:

> David Corston-Knowles: Hay que tener en cuenta que se trata de gente entrenada para ser paranoica. Tienen que preguntarse si algo tan grande e inescrutable podría contener explosivos, por absurdo que pueda parecer desde la perspectiva de un manifestante no violento. La policía considera que su trabajo no es solo hacer cumplir la ley, sino también mantener el orden. Y se toman ese trabajo muy a pecho. Las grandes manifestaciones y las marionetas gigantes no son ordenadas. El objetivo de estas es crear algo (una sociedad diferente, una forma diferente de ver las cosas), y la creatividad contradice completamente el *statu quo*.
>
> Daniel Lang: Bueno, una teoría es que a los policías simplemente no les gusta que les opaquen con un espectáculo mayor. Después de todo, normalmente ellos son el espectáculo: tienen uniformes azules, helicópteros, caballos y filas de motocicletas brillantes. Así que es probable que simplemente les moleste que alguien se robe el espectáculo con algo aún mayor y visualmente más llamativo. Quieren eliminar a la competencia.
>
> Yvonne Liu: Es porque son muy grandes. A los policías no les gustan las cosas que se elevan sobre ellos. Por eso les gusta estar a caballo. Además, las marionetas son absurdas, redondas y deformes. ¿Te das cuenta de que los policías siempre tienen que mantener una línea recta? Se paran en línea recta, siempre intentan que tú te pares en línea recta... Creo que las cosas redondas y deformes de alguna manera les ofenden.
>
> Max Uhlenbeck: Está claro que las odian porque les recuerdan que ellos mismos son marionetas.

Volveré a esta pregunta en breve.

Análisis I. El principio de la película de Hollywood

Desde el punto de vista de los funcionarios de seguridad durante este período, reunir a las tropas fue probablemente la parte fácil. El problema más complicado fue qué hacer con el hecho de que la mayor parte del

público estadounidense se negaba a ver el movimiento de justicia global como una amenaza. La única encuesta realizada en ese momento que conozco y que abordaba el tema (una encuesta de Zogby America realizada entre los televidentes durante la Convención Republicana de 2000) encontró que aproximadamente un tercio afirmó sentirse «orgulloso» cuando vio imágenes de manifestantes en la televisión, y menos del 16 % tuvo una reacción negativa rotunda (Reuters/Zogby, 2000)[255]. Esto fue especialmente sorprendente en una encuesta a televidentes, ya que la cobertura televisiva durante la convención fue incesantemente hostil, tratando los eventos casi exclusivamente como amenazas potenciales a la seguridad.

Creo que hay una explicación sencilla. Yo propondría llamarlo el principio de la película de Hollywood. La mayoría de los estadounidenses, al ver un enfrentamiento dramático en la televisión, se preguntan: «si esto fuera una película de Hollywood, ¿quiénes serían los buenos?». Si se lo muestra como una competencia entre lo que parece ser un grupo de niños idealistas que en realidad no hieren a nadie y un grupo de antidisturbios fuertemente armados que protegen a burócratas y directores ejecutivos de empresas, la respuesta es bastante obvia. Los policías inconformistas individuales pueden ser héroes en las películas. Los policías antidisturbios nunca lo son. De hecho, en las películas de Hollywood, los policías antidisturbios casi nunca aparecen. Lo más cercano que uno puede encontrar a ellos son las tropas de asalto imperiales en *Star Wars*, quienes, como su líder Darth Vader, se destacan en la cultura popular estadounidense como uno de los arquetipos más familiares del mal. Este punto no pasa desapercibido para los anarquistas, quienes desde 16-A han empezado a llevar regularmente grabaciones de la música de las tropas de asalto de *Star Wars* para hacerlas sonar desde sus filas tan pronto como un cordón de antidisturbios comienza a avanzar.

255 «En una encuesta de Zogby America realizada a 1004 adultos, el 32,9 % dijo que estaba orgulloso de los manifestantes, mientras que otro 31,2 % dijo que se lo tomaba con cautela. Otro 13,2 % dijo que se sentía comprensivo, el 15,7 %, irritado, y el 6,9 % dijo que no estaba seguro». Considerando la hostilidad casi uniforme de la cobertura mediática, el hecho de que un tercio de la audiencia estuviera, no obstante, «orgulloso» y que menos de uno de cada seis estuviera seguro de que su reacción era negativa, es bastante notable.

De ser así, el problema clave para las fuerzas del orden era el siguiente: ¿qué se necesitaría para revertir esta percepción? ¿Cómo hacer que los manifestantes carguen con el papel de villanos?

Inmediatamente después de Seattle, la atención se centró en los escaparates rotos. Como hemos visto, esta imagen ciertamente tocó alguna fibra sensible. Pero en términos de crear la sensación de que se requerían medidas decisivas, los esfuerzos por convertir la destrucción de la propiedad en un problema nacional tuvieron más bien poco efecto. En términos de mi análisis, esto tiene mucho sentido. Después de todo, en la economía moral de Hollywood, la destrucción de la propiedad es, en el mejor de los casos, un pecadillo menor. De hecho, si la popularidad de las sagas como *Terminator*, *Arma letal* o *Duro de matar* y ese tipo de películas nos revela algo, es que a la mayoría de los estadounidenses parece gustarle la idea de la destrucción de la propiedad. Si ellos mismos no albergaran cierto regocijo oculto ante la idea de que alguien destrozara una sucursal de su banco o un McDonald's (por no hablar de coches de policía, centros comerciales y maquinaria de obras), es difícil imaginar por qué pagarían dinero con tanta regularidad para ver a idealistas bienhechores destrozándolos y haciéndolos estallar durante horas y horas, siempre de maneras que, por la magia de las películas (pero también como en la práctica del bloque negro), tienden a dejar a los transeúntes inocentes completamente ilesos. Ciertamente, es poco probable que haya una cantidad importante de estadounidenses que no hayan tenido en algún momento la fantasía de destrozar su banco. En la tierra de las carreras de destrucción y los camiones monstruo, se podría decir que los anarquistas del bloque negro viven un aspecto oculto del sueño americano.

Obviamente, son solo fantasías. La mayoría de los estadounidenses de clase trabajadora no aprueban abiertamente la destrucción de la fachada de un Starbucks, pero a diferencia de las clases que tienen voz, tampoco ven esa actividad como una amenaza para la nación, y mucho menos como algo que requiera una represión de tipo militar.

Análisis II. La destrucción creativa y la privatización del deseo

En cierto sentido, se podría incluso decir que el bloque negro parece ser el último avatar de una tradición artística/revolucionaria que se extiende

al menos desde los dadaístas, pasando por los surrealistas y los situacionistas: una tradición que intenta contrarrestar las contradicciones del capitalismo volviendo contra él sus propias fuerzas destructivas y niveladoras. Las sociedades capitalistas (y en particular Estados Unidos), son, en esencia, sociedades de *potlatch*, es decir, que se construyen en torno a la destrucción espectacular de bienes de consumo[256]. Son sociedades que se imaginan a sí mismas como si estuviesen construidas sobre algo que llaman la «economía», que, a su vez, se ve como un nexo entre la «producción» y el «consumo», que produce productos sin fin y luego los vuelve a destruir. Como todo se basa en el principio de expansión infinita de la producción industrial –el mismo principio al que los anarquistas del bloque negro, que en su mayoría son anticapitalistas con una gran conciencia ecológica, se oponen con gran vehemencia– tiene que destruirse constantemente para dar paso a nuevos productos. Pero esto, a su vez, significa inculcar cierta pasión o deleite por la destrucción de la propiedad que puede fácilmente convertirse en deleite por la destrucción de las estructuras de relación que hacen posible el capitalismo. Es un sistema que solo puede renovarse cultivando un placer oculto ante la perspectiva de su propia destrucción[257].

En realidad, se podría argumentar que ha habido dos corrientes en el pensamiento artístico/revolucionario del siglo XX, y que ambas se han enredado en la imagen (infinitamente ambivalente) del *potlatch*. En la década de los años treinta, por ejemplo, Georges Bataille quedó fascinado por la descripción de Marcel Mauss de la espectacular destrucción de la propiedad en los *potlatch* kwakiutl. Se convirtió en la base de su famosa teoría del «gasto», de la creación de significado a través de la destrucción que, en su opinión, faltaba en el capitalismo moderno. Hay infinitas ironías en esto. En primer lugar, de hecho, lo que Bataille y los autores posteriores aprovecharon no fue en absoluto el *potlatch*, sino unos pocos *potlatch* muy inusuales celebrados a finales del siglo [XIX],

256 Probablemente también se produzca la destrucción de la capacidad productiva, que debe renovarse constantemente.

257 Puede resultar significativo que las principales exportaciones de Estados Unidos al resto del mundo sean las películas de acción de Hollywood y los ordenadores personales. Si lo pensamos, forman una especie de pareja complementaria del conjunto ladrillo-escaparate/marioneta gigante que he descrito hasta aquí. O, más bien, el conjunto ladrillo-marioneta podría considerarse una especie de reflejo subversivo y desublimado: el primero incluye panegíricos a la destrucción de la propiedad, el segundo, la infinita capacidad para crear imágenes nuevas, pero efímeras e insustanciales, en lugar de formas antiguas y permanentes.

en un momento en que la población kwakiutl estaba disminuyendo rápidamente y un pequeño auge económico simultáneo había dejado a la región inundada de una cantidad sin precedentes de bienes de consumo. Por lo general, los *potlatch* ordinarios no implicaban la destrucción de la propiedad, eran simplemente ocasiones para que los aristócratas prodigaran riqueza a la comunidad. Si la imagen de los indígenas prendiendo fuego a miles de mantas u otros bienes de consumo resultó cautivadora, en otras palabras, no fue porque representara alguna verdad fundamental sobre la sociedad humana que el capitalismo de consumo había olvidado, sino más bien porque reflejaba la verdad última del propio capitalismo de consumo. En 1937, Bataille se asoció con Roger Callois para fundar un grupo de lectura llamado Colegio de Sociología que amplió sus ideas hasta convertirlas en una teoría general de la fiesta revolucionaria, argumentando que solo recuperando el principio de lo sagrado y el poder del mito encarnado en las fiestas populares sería posible una acción revolucionaria efectiva. Ideas similares fueron desarrolladas en la década de los cincuenta por Henri Lefebvre, y dentro de la Internacional Letrista, cuya revista editaba Guy Debord y se titulaba, significativamente, *Potlatch*[258]. Aquí hay, por supuesto, una línea directa desde los situacionistas, con su promulgación del arte como una forma de acción directa revolucionaria, hasta el movimiento punk y el anarquismo contemporáneo.

Si el bloque negro encarna una de las caras de esta tradición (el fomento por parte del capitalismo de una especie de fascinación por la destrucción consumista que, en definitiva, puede volverse contra el propio capitalismo), las marionetas seguramente representan la otra cara, la recuperación de la experiencia sagrada y no alienada de la fiesta colectiva. Los marioneteros radicales tienden a ser muy conscientes de que su arte evoca a los gigantes y los dragones de mimbre, a los Gargantúas y Pantagrueles de los festivales medievales. Incluso quienes no hayan leído a Rabelais o a Bajtín probablemente estén familiarizados con la noción de lo carnavalesco[259]. Las confluencias se presentan habitualmente como «carnavales contra el capitalismo» o «festivales de resistencia». La referencia de base parece ser el mundo medieval tardío inmediatamente anterior al surgimiento del capitalismo, en particular,

258 Parte de esta historia se vuelve a contar y se presenta en los Reclaim the Streets y en los carnavales contra el capitalismo. Véase Grindon (2006).

259 Un buen ejemplo de este tipo de reflexiones se encuentra en *Wise Fool Puppet Intervention* (s.f.). Wise Fool remonta su arte más a los misterios medievales que a los festivales, pero ofrece una buena perspectiva histórica.

el período posterior a la peste negra, cuando la repentina disminución de la población tuvo el efecto de poner cantidades sin precedentes de dinero en manos de las clases trabajadoras. La mayor parte de ese dinero terminó invirtiéndose en algún tipo de festividad popular que, a su vez, comenzaron a multiplicarse hasta ocupar grandes partes del calendario anual. Lo que hoy podríamos llamar eventos de «consumo colectivo», celebraciones de la carnalidad y los placeres ruidosos y, si hay que creer a Bajtín, ataques tácitos al principio mismo de la jerarquía. Se podría decir que la primera ola del capitalismo, el momento puritano como a veces se lo llama, tuvo que comenzar con un asalto conjunto a este mundo, que fue condenado por los terratenientes en ascenso y los capitalistas nacientes como pagano, inmoral y absolutamente incompatible con el mantenimiento de la disciplina laboral. Por supuesto, un movimiento para abolir todos los momentos de festividad pública no podía durar eternamente: el reinado de Cromwell en Inglaterra es vilipendiado hasta el día de hoy porque prohibió la Navidad. Más importante aún, una vez eliminados los momentos de consumo colectivo y festivo, el naciente capitalismo se quedó con el claro problema de cómo vender sus productos, en particular a la luz de la necesidad de expandir constantemente la producción. El resultado final fue lo que me gusta llamar un proceso de privatización del deseo: la creación de infinitas formas de consumo individuales, familiares o semifurtivas, ninguna de las cuales, como se nos recuerda tan a menudo, podría ser realmente satisfactoria o de lo contrario no funcionaría toda la lógica de la expansión infinita. Si bien es difícil imaginar que los estrategas policiales sean plenamente conscientes de todo esto, la existencia misma de la policía está ligada a una cosmología política que ve esas formas de consumo colectivo como inherentemente desordenadas y (muy similares a un carnaval medieval) siempre llenas de posibilidades de insurrección violenta. «Orden» significa que los ciudadanos deberían irse a casa a mirar la televisión[260].

Para la policía, entonces, lo que los revolucionarios ven como una erupción de lo sagrado a través de una recreación de la fiesta popular es una «reunión desordenada», y precisamente el tipo de cosa que ellos tienen que evitar. Sin embargo, como esta sensación de fiesta como amenaza no parece resonar en amplios sectores de la audiencia televisiva, la policía se vio obligada, por así decirlo, a cambiar el guión. Lo que

260 Por lo general, programas que adoptan la perspectiva de la misma policía encargada de sacarlos de las calles. Veremos más sobre esto más adelante.

hemos visto es una campaña muy calculada de guerra simbólica, un intento de eliminar imágenes de carrozas coloridas y marionetas y sustituirlas por imágenes de bombas y ácido clorhídrico, las mismas sustancias que, en las fantasías policiales, en realidad se podrían esconder debajo de la fachada de papel maché.

Análisis III. Las reglas de guerra

Sin embargo, para comprender del todo el papel de las marionetas, creo que hay que abordar la cuestión de las reglas del juego.

Ya he tocado esta cuestión de forma indirecta antes, cuando sugerí que, cuando los políticos informaban a los policías de calle de que los manifestantes eran «niños ricos», lo que en realidad querían decir era que se los podía machacar, pero no mutilar ni matar, y que las tácticas policiales debían diseñarse con ese objetivo. Desde la perspectiva de un etnógrafo, una de las cosas más desconcertantes de la acción directa es entender cómo se negocian realmente estas reglas. Sin duda, existen reglas. Hay límites que la policía no puede cruzar sin arriesgarse a un gran escándalo, y hay infinitos límites que los activistas no pueden cruzar. Sin embargo, cada bando actúa como si estuviera jugando a un juego cuyas reglas se hubiesen elaborado exclusivamente a través de sus propios procesos internos, sin consultar a los demás jugadores. Esto podría no ser así. Empecé a pensar en estas cuestiones después de mi experiencia en Filadelfia durante la Convención Republicana en el verano de 2000. Como he dicho, estaba trabajando principalmente con un equipo de medios activistas. Sin embargo, durante el día de la acción, mi trabajo era salir a la calle con un teléfono móvil para informarles de lo que realmente estaba sucediendo. Terminé acompañando a una columna de miembros del bloque negro cuyas acciones originalmente tenían como objetivo distraer a la policía de los bloqueos de calles en otra parte de la ciudad. La policía parece haber decidido no morder el anzuelo y, como resultado, el bloque negro tuvo su dominio durante un breve período en una amplia zona del centro de Filadelfia:

(basado en notas de campo: Filadelfia, 1 de agosto de 2000)

Ante una columna de varios cientos de anarquistas que se movía rápidamente y aparecía de la nada, pequeños grupos de policías solían

abandonar sus coches, que los anarquistas procedían a destrozar y pintar con espray. Un par de decenas de coches de policía, una limusina y numerosos edificios oficiales fueron alcanzados en el transcurso de aproximadamente la siguiente hora. Finalmente, empezaron a aparecer refuerzos en forma de escuadrones de policías en bicicletas y en poco tiempo hubo un equilibrio aproximado de fuerzas. Lo que siguió en este punto solo podría describirse como un episodio de algún tipo de guerra no violenta. Unos cuantos chicos del bloque negro intentaron detener un autobús jugando con las válvulas en la parte trasera; un grupo de policías en bicicleta se abalanzó y pilló a unos cuantos, los esposaron y ataron sus bicicletas para crear pequeñas fortalezas en las que retenerlos. En un momento dado, una gran masa de manifestantes apareció desde otra dirección y la policía terminó sitiada en su pequeño fuerte de bicicletas, con los del bloque negro rodeándolos, insultándolos, lanzándoles bolas de pintura a la cabeza, haciendo de todo menos atacarlos. En esa ocasión, el bloque no fue capaz de rescatar a sus compañeros arrestados antes de que aparecieran furgonetas policiales con refuerzos para llevárselos; hubo rumores de «liberaciones» exitosas en otros lugares. La policía incluso sufrió una baja en ese enfrentamiento en particular: un policía con sobrepeso, abrumado por la tensión y el calor sofocante, se desplomó y tuvo que ser sacado del lugar o reanimado con sales aromáticas.

Era evidente que ambos bandos habían elaborado reglas de actuación. Los activistas tendían a elaborar sus principios cuidadosamente de antemano y, si bien había diferencias, por ejemplo, entre quienes adoptaban las reglas clásicas de desobediencia civil no violenta (por ejemplo, que habían recibido formación en no violencia) y los anarquistas más militantes con los que yo estaba, todos coincidían al menos en la necesidad de evitar causar daño directo a otros seres humanos, o dañar la propiedad personal o los negocios familiares gestionadas por sus propietarios. Por supuesto, la policía podía atacar a los manifestantes más o menos a voluntad, pero al menos en ese momento, sentía que lo tenían que hacer de tal manera que estuvieran bastante seguros de evitar que alguien muriera o de evitar que muchos acabasen en el hospital, lo que, en ausencia de formación y tecnologías muy específicas, requería una buena dosis de contención.

Estas reglas básicas se aplicaron durante todo el día; sin embargo, a lo largo del día, el tenor de los acontecimientos fue cambiando constantemente. Los enfrentamientos del bloque negro fueron tensos

y rabiosos; en algunas partes los rituales eran plácidos o sombríos, con círculos de tambores o danzas paganas en forma de espiral, mientras que en otras partes había música o carnavales absurdos. La columna del bloque negro que acompañaba finalmente se juntó con otras columnas, hasta que hubo casi mil anarquistas arrasando el centro de la ciudad. La oficina del fiscal del distrito fue bombardeada con pintura. Más coches de policía fueron destruidos. Sin embargo, todo se hizo en un rápido movimiento. Brigadas motorizadas de policía cada vez mayores comenzaron a seguir nuestras columnas, dividiendo el bloque y amenazando con aislar a grupos más pequeños para poder arrestarlos. Corríamos cada vez más rápido, esquivando callejones y aparcamientos.

Finalmente, el grupo más grande llegó a una plaza donde se estaba celebrando una concentración autorizada. Se suponía que era un espacio seguro. De hecho, no lo era del todo. Los antidisturbios pronto empezaron a rodear la plaza y a cortar las rutas de escape, parecía que se estaban preparando para una detención masiva. Este tipo de situaciones suelen reducirse simplemente a una cuestión de números: se necesitan unos dos agentes sobre el terreno por cada manifestante para llevar a cabo una detención masiva, probablemente tres si las víctimas intentan resistir y tienen alguna idea de cómo hacerlo (es decir, saben lo suficiente como para agarrarse de los brazos e intentar mantener una línea continua). En esta situación, se podía esperar que los chicos del bloque negro supieran exactamente qué hacer. Los demás, que pensaban que asistían a un evento seguro y autorizado, en su mayoría no estaban para nada preparados, pero se podía esperar que siguieran su ejemplo. Por otro lado, estaban atrapados, no tenían forma de recibir refuerzos y la policía los recibía constantemente. El ambiente era extremadamente tenso. Los activistas que antes habían estado llevando a cabo una conferencia y una pequeña manifestación contra el complejo industrial penitenciario se movían incómodos alrededor de un cartel gigante mientras el bloque, ahora reducido a un par de cientos de figuras negras con pañuelos y máscaras de gas, formó un mini consejo de portavoces y luego se enfrentó a los cordones policiales en dos puntos diferentes donde parecía que podría haber una ruptura del cordón (normalmente sucede cuando la policía comienza a desplegarse); pero fue en vano.

Me quedé un rato en la plaza, charlando con Brad, un amigo que se quejaba de que había perdido su mochila y la mayoría de sus bienes materiales en la redada policial en el espacio de marionetas esa mañana. Comimos manzanas (ninguno de nosotros había comido en

todo el día) y vimos cómo cuatro artistas de performance en bicicletas con cabezas de cabra de papel maché que llevaban un pequeño cartel que decía «Cabras con derecho a voto», comenzaron a meterse entre el cordón policial para interpretar una canción de rap a capela. «¿Ves lo que puedes hacer con las marionetas?», se rio Brad. «Nadie más podría salirse con la suya».

Las cabras, como se vio después, fueron solo la primera ola. Fueron seguidos, diez minutos después, por una especie de «intervención de marionetas». No con marionetas reales, esa misma mañana todas habían sido destruidas en el almacén y todos los músicos habían sido arrestados. En su lugar, apareció el Bloque de Payasos Anarquistas Revolucionarios, encabezado por dos figuras en bicicletas altas, tocando bocinas y mirlitones, esparciendo serpentinas y confeti por todas partes; junto con un gran contingente de «Multimillonarios por Bush (o Gore)», vestidos con esmóquines y trajes de noche. Probablemente no eran más de treinta o cuarenta en total, pero entre todos se las arreglaron para cambiar de inmediato el tenor de todo el evento y sembrar confusión. Los Multimillonarios comenzaron a entregar dinero falso a la policía («para agradecerles la represión a la disidencia»). Los payasos atacaron a los Multimillonarios con mazos chirriantes. Aparecieron monociclos y malabaristas con fuego. En la consiguiente confusión se abrieron grietas en el cordón policial y casi todos en la plaza aprovecharon para formar una cuña y salir corriendo hacia un lugar seguro, con el bloque negro a la cabeza.

Consideremos por un momento esta idea de guerra no violenta. ¿Hasta qué punto es una metáfora?

Se podría argumentar que no es en absoluto una metáfora. A pesar de Clausewitz, la guerra nunca ha sido un enfrentamiento de fuerzas sin reglas. Casi todos los conflictos armados han tenido conjuntos muy complejos y detallados de acuerdos mutuos entre las partes en guerra. (Cuando ocurre una guerra total, sus practicantes –Atila, Cortés– tienden a ser recordados mil años después por esta misma razón). Siempre hay reglas. Como observa el teórico militar israelí Martin Van Creveld (1991), como mínimo, en cualquier conflicto armado normalmente habrá:

- Reglas para negociaciones y treguas (esto incluiría, por ejemplo, el carácter sagrado de los negociadores).

- Reglas sobre cómo rendirse y cómo tratar a los cautivos.
- Reglas sobre cómo identificar y tratar a los no combatientes (por lo general, incluidos los médicos).
- Reglas sobre los niveles y tipos de fuerza permitidos entre combatientes: qué armas o tácticas son ultrajantes o ilegales (es decir, incluso cuando Hitler y Stalin se enfrentaban, ninguno intentó asesinar al otro ni utilizó armas químicas).

Van Creveld hace énfasis en que esas reglas son realmente necesarias para cualquier uso eficaz de la fuerza, porque para mantener un ejército eficaz es necesario mantener un cierto sentido del honor y la disciplina, un sentido de ser los buenos. En otras palabras, sin reglas sería imposible mantener una moral real o una estructura de mando. Un ejército que no obedece reglas degenera en una banda de saqueadores, y frente a un ejército real, las bandas de saqueadores generalmente pierden. Van Creveld sugiere que probablemente haya otras razones por las que deben existir reglas: por ejemplo, que la violencia es tan intrínsecamente aterradora que los humanos siempre la abordan inmediatamente con regulaciones. Pero una de las más interesantes, porque muestra hasta qué punto el campo de batalla es una extensión de un campo político más amplio, es que sin reglas es imposible saber cuándo se ha ganado, ya que es necesario que ambos bandos estén de acuerdo sobre este asunto.

Pensemos ahora en los policías. Es cierto que se ven a sí mismos como soldados. Y en la medida en que se consideren que están librando una guerra (la «guerra contra el crimen»), también pensarán que están envueltos en un conflicto en el que, por definición, la victoria es imposible.

¿Cómo afecta esto a las reglas de combate? En cierto nivel, la respuesta es obvia. En lo que respecta a los niveles de fuerza, qué tipo de armas o tácticas se pueden utilizar en qué circunstancias, la policía opera bajo enormes restricciones, mucho más que cualquier ejército. Algunas de estas restricciones siguen siendo tácitas. Otras son bastante legales y explícitas. Sin duda, cada vez que un policía dispara un arma, debe haber una investigación. Esta es una de las razones del interminable desarrollo de armas «no letales» (pistolas paralizantes, balas de goma, gas pimienta y ese tipo de cosas) para fines de control de multitudes, ya que no tienen las mismas restricciones. Por otro lado, cuando la policía participa en acciones que no se considera que necesiten del uso de la fuerza potencialmente letal y que no están destinadas a conducir a una condena

penal de un sospechoso, casi no hay restricciones sobre lo que pueden hacer, y ciertamente ninguna que pueda imponerse[261].

Así pues, en la última de las categorías de Van Creveld (los tipos específicos de armas que se pueden utilizar en combate abierto, especialmente el uso de la fuerza letal) hay un sinfín de restricciones. En cuanto a las demás reglas, cualquiera que haya participado en acciones directas puede dar fe de que la policía las viola sistemáticamente todas. La policía participa regularmente en prácticas que, en una guerra, se considerarían escandalosas o, como mínimo, totalmente deshonrosas. La policía arresta regularmente a los mediadores. Si los miembros de un grupo de afinidad ocupan un edificio y uno no lo hace, sino que actúa como mediador con la policía, bien podría ser este el que acabe siendo arrestado. Si se negocia un acuerdo con la policía, es casi seguro que lo incumplirán. La policía ataca o detiene con frecuencia a quienes previamente han ofrecido un salvoconducto. Suelen atacar a los médicos. Si quienes llevan a cabo una acción en una parte de una ciudad intentan crear «zonas verdes» o espacios seguros en otra parte –en otras palabras, si intenta establecer un área en la que todos acuerden no infringir la ley ni provocar a las autoridades, como una forma de distinguir a los combatientes de los no combatientes–, es muy probable que la policía ataque la zona verde.

¿Por qué? Hay varias razones. Algunas son claramente pragmáticas: no es necesario llegar a un acuerdo sobre cómo tratar a los prisioneros si se puede detener a los manifestantes, pero los manifestantes no pueden detener a la policía. Pero, en un sentido más amplio, ese comportamiento es una forma de rechazar cualquier posibilidad de equivalencia, del tipo de equivalencias que se daría por sentado si se luchara contra otro ejército en una guerra convencional. La policía representa al Estado, el Estado tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia dentro de sus fronteras: por lo tanto, dentro de ese territorio, la policía por definición no tiene equivalencias. Esto es esencial para entender qué es realmente la policía. Muchos estudios sociológicos han

261 Véase Bitner (1990) para un buen resumen de lo que la sociología policial tiene de estas limitaciones y de la cuestión general de la «discreción». Como la mayoría de los estadounidenses suponen que la policía por lo general se dedica a prevenir o investigar delitos, creen que la conducta policial está cargada de interminables restricciones burocráticas. De hecho, uno de los grandes descubrimientos de la sociología policial es que la policía dedica un porcentaje sorprendentemente pequeño de su tiempo a asuntos penales.

señalado que tal vez el 6 % del tiempo promedio de un agente de policía está dedicado a algo que pueda considerarse, aunque sea remotamente, «luchar contra el crimen». La policía es un grupo de administradores gubernamentales armados de bajo nivel, entrenados en la aplicación científica de la fuerza física para ayudar a la resolución de problemas administrativos. Son burócratas con armas, y ya sea que estén vigilando a niños perdidos, convenciendo a borrachos liantes de que no vayan a los bares o supervisando conciertos gratuitos en el parque, la característica común del tipo de situación a la que están asignados es la posibilidad de tener que imponer «soluciones no negociadas respaldadas por el uso potencial de la fuerza»[262]. Creo que el término clave aquí es «no negociable». La policía no negocia, al menos cuando se trata de algo importante, porque eso implicaría equivalencia. Cuando se les obliga a negociar, es casi seguro que incumplirán su palabra[263].

En otras palabras, la policía se encuentra en una posición paradójica. Su trabajo es materializar el monopolio que tiene el Estado en el uso de la fuerza coercitiva, pero su libertad para emplear esa fuerza es extremadamente limitada. La negativa a tratar a la otra parte como oponentes honorables y, por lo tanto, como equivalentes en cualquier sentido, parece ser la única manera de mantener el principio de inconmensurabilidad absoluta que los representantes del Estado deben, por definición, mantener. Esta parece ser la razón por la que, cuando a la policía le quitan las restricciones para el uso de la fuerza, los resultados son catastróficos. Siempre que vemos guerras que violan todas las reglas e implican atrocidades horribles contra civiles, se las suele enmarcar como «acciones policiales».

Está claro que nada de esto responde a la pregunta de cómo se negocian las reglas de enfrentamiento, pero sí deja en claro por qué no se puede hacer directamente. Esto parece ser particularmente cierto en Estados Unidos. En muchos países, desde Italia hasta Madagascar, las reglas de la resistencia civil a veces se pueden aplicar de manera bastante explícita, de modo que la protesta termina convirtiéndose en una

262 Frase de Bittner. Véase también Neocleus (2010).

263 Tengamos presente el hecho de que en situaciones de toma de rehenes se emplean generalmente «negociadores policiales». En otras palabras, para conseguir que la policía negocie, uno tiene que literalmente ponerle una pistola en la cabeza a alguien. En esos casos difícilmente se puede esperar que la policía cumpla sus promesas. De hecho, bien se podría argumentar que están moralmente obligados a no hacerlo.

especie de juego en el que ambas partes entienden claramente las reglas. Un buen ejemplo es la famosa táctica de los Tute Bianche o «monos blancos» empleada en Italia entre 1999 y 2001, donde los manifestantes se fortificaban con capas de acolchado, cámaras de aire hinchables y cosas por el estilo, y se precipitaban hacia las barricadas, al mismo tiempo que se comprometían a no hacer daño a ningún otro ser humano. Los participantes a menudo me admitieron que las reglas eran, en su mayor parte, negociadas directamente: «puedes golpearnos tan fuerte como quieras, siempre y cuando nos golpees en el acolchado; no te golpearemos, pero intentaremos abrirnos paso a través de las barricadas; ¡veamos quién gana!». De hecho, las cosas habían llegado a tal punto que se esperaba una negociación: antes de las reuniones del G8 en Génova, cuando el Gobierno optó por una política de represión violenta, se vio obligado a llevar al Departamento de Policía de Los Ángeles para entrenar a la policía italiana sobre cómo *no* interactuar con los manifestantes, cómo *no* permitir que ninguno de los dos bandos fuera de manera efectiva humanizado a los ojos del otro[264]. En Estados Unidos, sin embargo, la policía parece oponerse a esas negociaciones por principio, a menos que los manifestantes realmente estén tratando de ser arrestados y estén dispuestos a negociar los términos.

Sin embargo, es evidente que en algún nivel debe haber negociación. Es más, sea cual sea ese nivel, es el nivel real del poder: ya que, después de todo, como siempre en política, el poder real no es el poder de ganar una contienda, sino el poder de definir las reglas y lo que está en juego, no el poder de ganar una discusión, sino el poder de definir de qué trata la discusión. Aquí está claro que el poder no está todo en un lado. Años de lucha moral-política, se podría decir, han creado una situación en la que la policía, en términos generales, tiene que aceptar restricciones extremas en su uso de la fuerza. Esto es mucho más evidente claramente cuando se trata de personas definidas como «blancas», pero de todos modos es un límite real a su capacidad para reprimir la disidencia. El problema para quienes se dedican al principio de la acción directa es que, si bien estas reglas de enfrentamiento –en particular los niveles de fuerza que la policía puede usar sin problemas– están bajo constante renegociación, se espera que este proceso se lleve

264 Los organizadores en Génova hablaron unánimemente de su conmoción durante las acciones cuando todos los mandos de policía, cuyos números de teléfono móvil habían reunido, de repente se negaron a responder las llamadas de los activistas.

a cabo a través de instituciones a las que los anarquistas, por principio, se oponen. Normalmente, se espera que uno emplee el lenguaje de los «derechos» o de la «brutalidad policial» para llevar su caso a los tribunales (con la ayuda de ONG liberales y políticos compasivos), pero, sobre todo, se espera que uno dé batalla en «la corte de la opinión pública». Esto, por supuesto, significa a través de los medios corporativos, ya que «el público» en este contexto es poco más que su audiencia. Por supuesto, para un anarquista, el hecho mismo de que los seres humanos estén organizados en un «público», en una colección de espectadores atomizados, es precisamente el problema. La solución para ellos es la autoorganización: quieren que el público abandone su papel de espectador y se organice en un conjunto interminable y superpuesto de asociaciones y comunidades voluntarias de democracia directa. Sin embargo, según el lenguaje que emplean normalmente los medios de comunicación y la clase política, en el momento en que los miembros del público empiezan a hacer esto, en el momento en que de alguna manera se autoorganizan (por ejemplo, formando sindicatos o asociaciones políticas), ya no son el público sino «grupos de interés particulares» que, por definición, se supone que se oponen al interés público. (Esto ayuda a explicar por qué incluso los manifestantes pacíficos en eventos autorizados que expresan opiniones compartidas por una gran mayoría de estadounidenses nunca son descritos como miembros del «público»).

Se supone, entonces, que la negociación debe tener lugar indirectamente. Cada parte debe presentar sus argumentos a través de los medios de comunicación, principalmente a través del tipo de guerra simbólica calculada que la policía, que en Estados Unidos está dispuesta a hacerlo de manera bastante agresiva, y que los activistas, y en particular los anarquistas, están cada vez menos dispuestos a jugar. Los anarquistas y sus aliados están tratando, sobre todo, de eludir este juego. En cierta medida, están tratando de hacerlo creando sus propios medios de comunicación y también están tratando de hacerlo utilizando los medios corporativos para transmitir imágenes que saben que es probable que alienen a la mayoría de los espectadores de clase media suburbana, pero que esperan que impulsen a grupos de apoyo potencialmente revolucionarios: minorías oprimidas, adolescentes alienados y trabajadores pobres. Después de Seattle, muchos anarquistas del bloque negro se alegraron mucho de ver a los medios «sensacionalizar» la destrucción de la propiedad por esta misma razón. En cierta medida, también están tratando de eludir el juego tratando de apoderarse del poder para renegociar los términos del

acuerdo en el campo de batalla. Creo que es esto último lo que la policía considera esencialmente injusto.

Entonces, ¿por qué los policías odian a las marionetas?

Volvamos, pues, a la noción de «intervención de marionetas». En Filadelfia, la primera noche, organizamos una conferencia de prensa en la que uno de los pocos marioneteros que escaparon de ser arrestados esa mañana ocupó el centro del escenario. Durante la conferencia de prensa y las conversaciones posteriores con los medios, todos enfatizamos que los equipos de marionetas eran, en realidad, nuestros guardianes de la paz. Una de sus principales tareas era intervenir para desactivar situaciones de violencia potencial. Si la policía realmente estaba preocupada por mantener el orden público, como sostenían, los guardianes de la paz parecían un extraño objetivo para un ataque preventivo.

A estas alturas, debería ser bastante sencillo comprender por qué la policía no ve las cosas de esta manera. Esto no quiere decir que nos hayamos equivocado al insistir en que el ataque al almacén de marionetas estaba motivado por razones políticas más que por un deseo de proteger al público[265]. Lo estuvo. Como hemos visto, parece haber sido parte de una campaña calculada de guerra simbólica, con todas esas descabelladas afirmaciones sobre el uso de ácido y explosivos. Al mismo tiempo, la *manera* en que se pueden utilizar las marionetas para desactivar situaciones de violencia potencial es completamente diferente a la que emplean, por ejemplo, los funcionarios municipales en la protesta. La policía tiende a apreciar la presencia de los funcionarios municipales, ya que están organizados en una cadena de mando que la policía tiende a tratar inmediatamente como una mera extensión de la suya propia y que, por ende, a menudo se convierte en eso. A diferencia de los funcionarios municipales, las marionetas no se pueden utilizar para transmitir órdenes. Más bien, como los payasos y los que van disfrazados de multimillonarios, su objetivo es transformar y redefinir situaciones de conflicto potencial.

265 Aún no he sabido de ningún peatón u otro miembro del «público» que haya resultado herido incluso por las tácticas anarquistas más ruidosas; en cualquier acción a gran escala, es probable que muchos peatones que pasan acaben gaseados, heridos o arrestados por la policía.

Puede resultar útil reflexionar sobre la naturaleza de la violencia (la «fuerza», si se quiere) que representa la policía. Un exagente del Departamento de Policía de Los Ángeles, al escribir sobre el caso de Rodney King[266] señaló que en la mayoría de las ocasiones en que un ciudadano es golpeado brutalmente por la policía, resulta que la víctima era en realidad no había cometido ningún delito. «Los policías no golpean a los ladrones», observó. Si se quiere provocar que la policía sea violenta, la forma más segura es cuestionar su derecho a definir la situación. Esto no es algo que probablemente haga un ladrón (Cooper, 1991)[267]. Por supuesto, esto tiene todo el sentido si recordamos que los policías básicamente son burócratas con armas. Los procedimientos burocráticos tienen que ver con cuestiones de definición. O, para ser más precisos, tienen que ver con la imposición de un rango estrecho de esquemas preestablecidos a una realidad social que, por lo general, es infinitamente más compleja. Una multitud puede ser ordenada o desordenada; un ciudadano puede ser blanco, negro, hispano o asiático o de las islas del Pacífico; una persona puede estar o no en posesión de un documento de identidad válido: estas reglas simplistas solo se pueden mantener en ausencia de diálogo. De ahí que la forma por excelencia de la violencia burocrática cuando alguien «responde» sea el uso de la porra.

Comencé diciendo que este iba a ser un ensayo de interpretación. De hecho, ha sido también un ensayo sobre la interpretación frustrada, sobre los límites de la interpretación. En última instancia, creo que esta frustración puede remontarse a la naturaleza misma de la violencia, ya sea burocrática o de otro tipo. La violencia es, de hecho, única entre las formas de acción humana en el sentido de que ofrece la posibilidad de afectar las acciones de aquellos sobre los que uno no entiende nada. De cualquier otra manera en que uno quiera afectar las acciones de otro, uno debe al menos tener alguna idea de quiénes creen que son, qué quieren, qué creen que está sucediendo. Se requiere interpretación, y eso a su vez requiere un cierto grado de identificación imaginativa. Si le pegas a alguien en la cabeza lo suficientemente fuerte, todo esto se vuelve irrelevante. Está claro que dos partes enzarzadas en una lucha violenta en

266 Rodney King fue un taxista negro brutalmente golpeado por la policía de Los Ángeles. Esta paliza, que fue grabada por un videoaficionado, y la posterior absolución de los agentes implicados, desató los famosos Disturbios de Los Ángeles de 1992, que comenzaron tras el veredicto el 29 de abril y se prolongaron durante varios días [N. del T.].

267 He desarrollado estos temas con mucho más detalle en otro lugar (2006).

igualdad de condiciones normalmente harían bien en meterse en la cabeza de la otra, pero cuando el acceso a la violencia se vuelve extremadamente desigual, esa necesidad desaparece. Este suele ser el caso en situaciones de violencia estructural, la violencia de la desigualdad sistémica que a fin de cuentas se ve respaldada por la amenaza del uso de la fuerza. La violencia estructural siempre parece crear estructuras de imaginación extremadamente desequilibradas. En este sentido, el género es un ejemplo representativo. Las mujeres en casi todas partes saben mucho sobre el trabajo, la vida y la experiencia de los hombres; los hombres casi siempre no desconocen la vida de las mujeres, sino que a menudo reaccionan con indignación ante la idea de que deban siquiera intentar imaginar cómo sería ser mujer. Lo mismo suele ocurrir en la mayoría de las relaciones de clara subordinación: amos y sirvientes, empleadores y empleados, ricos y pobres. Las víctimas de la violencia estructural inevitablemente acaban dedicando mucho tiempo a imaginar cómo es la vida de quienes se benefician de esa violencia, pero rara vez ocurre lo contrario. Una consecuencia concomitante es que las víctimas a menudo terminan identificándose con los beneficiarios de la violencia estructural, y preocupándose por ellos, lo que, junto con la violencia misma, probablemente sea una de las fuerzas más poderosas que garantizan la perpetuación de los sistemas de desigualdad. Otra es que la violencia, como hemos visto, permite la posibilidad de atravesar las sutilezas de la constante interpretación mutua en la que se basan las relaciones humanas comunes.

Los detalles de este juego de imaginación contra la violencia estructural son infinitamente complejos y este no es el lugar para desarrollar todas sus ramificaciones teóricas. Por ahora solo quiero destacar dos cuestiones cruciales.

La primera es que el cordón de los antidisturbios es precisamente el punto donde la violencia estructural se convierte en algo real. Por lo tanto, funciona como una especie de muro contra la identificación imaginativa. El entrenamiento para la no violencia en realidad se centra en tratar de romper esa barrera y enseñar a los activistas a tener siempre presente lo que es probable que piensen los policías. Pero, incluso en este caso, por lo general estamos tratando con el pensamiento en su nivel más elemental y animal («un policía entrará en pánico si se siente acorralado», «nunca hagas nada que pueda interpretarse como que estás a punto de coger un arma», etcétera). Para la mayoría de los anarquistas, la existencia del muro imaginativo es intensamente frustrante, porque la moral anarquista se basa en un imperativo moral hacia la

identificación imaginativa[268]. En muchas ocasiones he visto a asesores legales recordar a activistas que, sean cuales sean sus inclinaciones, no se debe entablar una conversación con el agente que los arrestó, por muy abiertos o interesados que parezcan, porque lo más probable es que simplemente estén buscando información que les sirva para conseguir una condena. Y, durante las acciones mismas, uno tiende a escuchar interminables especulaciones consternadas sobre lo que deben estar pensando los policías mientras apalean o lanzan gases lacrimógenos a ciudadanos no violentos conversaciones que dejan claro, por encima de todo, que nadie tiene la menor idea. Pero la función de la policía es precisamente esa. El objetivo de la disciplina de corte militar es hacer que los sentimientos u opiniones reales de cualquier agente individual no solo sean impenetrables, sino totalmente irrelevantes.

Evidentemente, ningún muro es completamente impenetrable. Si se ejerce suficiente presión, cualquiera de ellos acabará por derrumbarse. La mayoría de quienes ayudan a organizar acciones de masas son plenamente conscientes de que, históricamente, cuando los anarquistas realmente ganan, cuando las campañas de resistencia civil de cualquier tipo derriban Gobiernos, suele ser en el momento en que la policía se niega a dispararles. Esta es una de las razones por las que la imagen de los agentes de policía llorando detrás de sus máscaras de gas en Seattle fue tan importante para ellos. Los funcionarios de seguridad parecen entender también este principio. Por eso dedicaron tanta energía en los meses posteriores a Seattle, a intentar reunir a sus tropas.

Así que este es el primer asunto, el muro imaginativo.

El segundo asunto es que esta yuxtaposición de imaginación y violencia refleja un conflicto mucho más amplio entre dos principios de acción política. Podríamos decir, incluso, entre dos concepciones de la realidad política. La primera, que la podríamos llamar ontología política de la violencia, presupone que la realidad última es una realidad de fuerzas, entendiendo en este caso por «fuerza», en gran medida, un eufemismo para designar diversas tecnologías de coerción física. Por ejemplo, ser «realista» en las relaciones internacionales no tiene nada que ver con reconocer realidades materiales (de hecho, se trata de atribuir «intereses»

268 Peter Kropotkin (1977, 2019), probablemente el pensador anarquista más famoso que haya desarrollado una teoría ética explícita, argumentaba que toda moral se basa en la imaginación. En esto parecen seguirlo, al menos de manera implícita, la mayoría de los anarquistas contemporáneos.

a entidades imaginarias conocidas como «naciones»), sino con la voluntad de aceptar las realidades de la violencia. Los Estados nación son reales porque pueden matarte. En este caso, la violencia es lo que define las situaciones. La otra podría describirse como una ontología política de la imaginación. No se trata tanto de dar «poder a la imaginación» sino de reconocer en primer lugar que la imaginación es la fuente del poder (y aquí podemos tomar nota del hecho de que, junto a los situacionistas, el teórico francés que más encontramos en las librerías anarquistas sea Cornelius Castoriadis)[269]. Por eso se considera que los poderes imaginativos están impregnados de lo sagrado. Lo que los anarquistas intentan hacer habitualmente es desafiar sistemáticamente, y de forma continua, el derecho de la policía, y de las autoridades en general, a definir la situación. Lo hacen proponiendo un sinfín de marcos alternativos o, más precisamente, insistiendo en el poder de cambiar de marco cuando quieran. Las marionetas son la materialización misma de este poder.

Lo que esto significa en las calles es que los activistas están tratando de colapsar efectivamente el proceso político y de negociación dentro de la estructura de la acción misma. Ganar la contienda, por así decirlo, cambiando continuamente la definición de lo que es el terreno, cuáles son las reglas, qué es lo que está en juego, y hacer todo esto en el terreno mismo[270]. Una situación que es algo así como una guerra no violenta se

269 En particular *La institución imaginaria de la sociedad* (2013). De nuevo, se trata de un tema que solo puedo desarrollar con profundidad en otro lugar, pero se podría decir que la historia del pensamiento de izquierdas desde finales del siglo XVIII gira en torno a la suposición de que la creatividad y la imaginación son los principios ontológicos fundamentales. Esto es evidente en el caso del Romanticismo, pero es igualmente cierto en el de Marx, quien insistió, en su famosa comparación entre arquitectos y abejas, en que era precisamente el papel de la imaginación en la producción lo que diferenciaba a los humanos de los animales. Marx, a su vez, estaba desarrollando perspectivas que ya eran comunes en el movimiento obrero de su época. Creo que esto ayuda a explicar la clara afinidad que los artistas de vanguardia siempre han sentido con la política revolucionaria. El pensamiento de derechas siempre ha tendido a acusar a la izquierda de ingenuidad al negarse a tener en cuenta la importancia de los «medios de destrucción», argumentando que ignorar el papel fundamental de la violencia en la definición de las relaciones humanas solo puede acabar produciendo efectos perniciosos.

270 Se podría trazar una analogía con el colapso de niveles típico de la toma de decisiones por consenso. Una forma de pensar en el proceso de consenso es un intento de fusionar el proceso de deliberación con el proceso de imposición. Si no se cuenta con un mecanismo de coerción independiente que pueda obligar a una minoría a cumplir una decisión mayoritaria, la votación por mayoría es claramente desaconsejable: el proceso de búsqueda de consenso está destinado a

convierte en una situación que es como un circo, una representación teatral o un ritual religioso, y se podía invertir en cualquier momento. Por supuesto, desde el punto de vista de la policía, esto es simplemente hacer trampa. Los manifestantes que alternan entre lanzarles bolas de pintura sobre sus cabezas y comenzar a cantar y bailar, no están peleando limpio. Pero, como hemos visto, la policía tampoco está peleando limpio. Infringen sistemáticamente todas las reglas del combate y los acuerdos. Así deben hacerlo, por principio, pues hacer lo contrario equivaldría a admitir la existencia de una situación de doble poder: sería negar la absoluta inconmensurabilidad del Estado.

De alguna manera, lo que aquí estamos abordando es la conocida paradoja del poder constituyente. Como a varios teóricos alemanes e italianos les gusta recordarnos, puesto que ningún sistema puede crearse a sí mismo (es decir, ningún Dios capaz de instituir un orden moral puede estar sujeto a esa moralidad), cualquier orden jurídico/político solo puede ser creado por alguna fuerza a la que esa legalidad no se aplique[271].

En la historia euroamericana moderna, esto, a fin de cuentas, ha significado que la legitimidad de las constituciones remite a algún tipo de revolución popular: precisamente esta es la cuestión, desde mi punto de vista, en que la política de la fuerza se encuentra con la política de la imaginación. Ahora bien, está claro que la revolución es precisamente lo que la gente con sus marionetas siente que hace, incluso si intentan hacerlo con un mínimo absoluto de violencia real. Pero me parece que lo que realmente provoca las reacciones más violentas por parte de las fuerzas del orden es precisamente el intento de hacer que el poder constituyente, el poder de la imaginación popular para crear nuevas formas institucionales, esté presente no solo en breves destellos, sino de manera continua, para desafiar permanentemente la capacidad de las autoridades para definir la situación. La insistencia en que las reglas de juego, por así decirlo, pueden renegociarse constantemente en el campo de batalla, en que se puede cambiar constantemente la narrativa en medio de la historia, es, desde esta perspectiva, solo un aspecto de un fenómeno mucho más amplio. También explica por qué los anarquistas odian pensar que tienen que depender de alguna manera de las buenas

producir resultados que no necesitan un mecanismo de imposición independiente, porque el cumplimiento ya ha sido garantizado dentro del propio proceso de toma de decisiones.

271 Me refiero, por supuesto, a Carl Schmitt y Walter Benjamin, y más recientemente a Toni Negri y Giorgio Agamben.

prácticas de los medios corporativos o de las ONG liberales (incluso de los bienintencionados), hacia quienes frecuentemente demuestran su hostilidad, porque incluso los aparentes benefactores exigen, como requisito previo para su colaboración, el derecho a colocar a los anarquistas dentro de sus propios marcos narrativos preestablecidos. Por definición, la acción directa es una acción no mediada. Se trata de romper con todos esos marcos y llevar el poder de la definición a las calles. Está claro que en condiciones habituales (es decir, fuera de esos momentos mágicos en los que la policía se niega a disparar), solo hay un grado muy limitado en el que se puede hacer esto. Mientras tanto, la lucha moral y política en los «tribunales de opinión pública» (así como en los tribunales de justicia) parecería inevitable. Algunos anarquistas lo niegan. Otros lo aceptan a regañadientes. Todos se aferran a la acción directa como el ideal supremo.

Creo que esto hace más fácil ver por qué las marionetas gigantes, que son tan extraordinariamente creativas, pero al mismo tiempo tan intencionalmente efímeras que se burlan de la idea misma de las verdades eternas que los monumentos pretenden representar, pueden convertirse tan fácilmente en el símbolo de este intento de apoderarse del poder de la creatividad social, el poder de recrear y redefinir las instituciones[272]. Por eso, pueden acabar representando todo aquello que las representaciones mediáticas habituales del movimiento hacen desaparecer, como las nuevas formas de organización, y el énfasis en el proceso democrático. Encarnan la permanencia de la revolución. Desde la perspectiva de las «fuerzas del orden», esto es precisamente lo que las hace absurdas y, de algún modo, demoníacas. Desde la perspectiva de muchos anarquistas, es precisamente esto lo que las hace absurdas y, de algún modo, divinas[273].

272 La camiseta del colectivo Arts in Action, que fabrica muchas de estas marionetas, lleva una cita de Brecht: «El arte no es un espejo para reflejar la realidad, sino un martillo para darle forma».

273 Es interesante observar que existe una larga tradición en el pensamiento estadounidense que considera la creatividad como algo inherentemente antisocial y, por lo tanto, demoníaco. Esto surge con especial fuerza en las ideologías raciales. Sin embargo, este es un tema para otro ensayo.

Algunas conclusiones muy endebles

Este ensayo termina donde tal vez debería haber comenzado, con la necesidad de repensar a fondo la idea de «revolución». Si bien la mayoría de quienes se dedican a la participación política a través de la acción directa en cierto sentido se consideran revolucionarios, en este momento son pocos los que actúan dentro del marco revolucionario clásico, en el que la organización revolucionaria está diseñada para avanzar hacia una confrontación violenta y apocalíptica con el Estado. Menos aún ven la revolución como una cuestión de tomar el poder estatal y transformar la sociedad a través de sus mecanismos. Por otro lado, tampoco están interesados simplemente en una estrategia de «sustracción emprendedora» (como en el «éxodo revolucionario» de Virno) y la fundación de nuevas comunidades autónomas (Virno y Hardt, 1996). En cierto modo, se podría decir que la política de acción directa, al intentar crear formas alternativas de organización en las mismas fauces del poder estatal, busca explorar un punto intermedio precisamente entre estas dos alternativas. De todos modos, estamos tratando con una nueva síntesis que, creo, aún no está completamente elaborada.

Algunos de los marcos teóricos propuestos en este ensayo ofrecen, como mínimo, una perspectiva interesante sobre el momento histórico actual. Pensemos en la noción de «guerra contra el terrorismo». Muchos han hablado con cierta consternación de la noción de guerra permanente que al parecer implica. De hecho, si bien el siglo XX podría describirse como un siglo de guerra permanente (durante casi todo el período entre 1914 y 1991 se ha combatido o preparado para algún tipo de guerra mundial), no está del todo claro si el siglo XXI podría describirse en los mismos términos. Tal vez sea mejor decir que lo que Estados Unidos está intentando imponer al mundo no es en realidad una guerra en absoluto. Por supuesto, se ha convertido en una obviedad que mientras más proliferan las armas nucleares, menos se materializan las guerras declaradas entre Estados y todos los conflictos pasan a enmarcarse como «acciones policiales». Sin embargo, también es fundamental tener en cuenta que las acciones policiales tienen sus propias cualidades bien distintivas. La policía se ve a sí misma involucrada en una guerra en gran medida sin reglas, contra un oponente sin honor, frente al cual, por lo tanto, no se está obligado a actuar de manera honorable, pero una guerra en la que, en última instancia, la victoria es imposible.

Los Estados tienen una fuerte tendencia a definir su relación con su población en términos de un tipo de guerra imposible de ganar. El Estado norteamericano ha sido uno de los más flagrantes en este sentido: en las últimas décadas hemos visto cómo una guerra contra la pobreza degeneraba en una guerra contra el crimen, luego en una guerra contra las drogas (que se extendió a nivel internacional) y, finalmente, ahora, en una guerra contra el terrorismo. Pero, como deja claro esta secuencia, esta última no es realmente una guerra en absoluto, sino un intento de extender esta misma lógica interna a todo el planeta. Es un intento de declarar una especie de Estado policial global difuso. En definitiva, sospecho que la reacción de pánico por parte del Estado fue en realidad más una reacción al éxito de un levantamiento anticapitalista global en curso, aunque sutil, que a la amenaza de Osama bin Laden (aunque este último ciertamente proporcionó la conveniente excusa definitiva): es solo que también a escala global, la lucha moral-política ha creado reglas de compromiso que hacen muy difícil a Estados Unidos atacar directamente a aquellos a quienes más le gustaría atacar[274].

Para decirlo con cierta ligereza: así como la forma de violencia más apropiada para una ontología política basada en la imaginación es la revolución, también lo es la forma de imaginación más apropiada para una ontología política basada en la violencia, precisamente, el terror. Se podría añadir que los Bush y Bin Laden están trabajando conjuntamente en este sentido (creo que es significativo que si Al Qaeda alberga alguna gigantesca visión utópica –¿una reunificación de la antigua diáspora islámica del Océano Índico?, ¿una restauración del Califato?– no nos han dicho mucho al respecto).

Sin embargo, esto es sin duda un poco simplista. Para entender el régimen estadounidense como una estructura global y al mismo tiempo entender sus contradicciones, creo que hay que volver al papel cosmológico de la policía en la cultura estadounidense. Una característica peculiar de la vida en los Estados Unidos es que la mayoría de los ciudadanos estadounidenses, de quienes normalmente se espera que a lo largo del día traten de evitar cualquier circunstancia

274 Resulta bastante revelador el hecho de que casi todas las principales figuras implicadas en la represión de las protestas en Estados Unidos terminaran como «consultores de seguridad» en Bagdad después de la conquista estadounidense de Irak. Por supuesto, pronto descubrieron que sus tácticas habituales no eran particularmente efectivas contra oponentes que eran realmente violentos, capaces, por ejemplo, de hacer volar por los aires a funcionarios del FMI y el Banco Mundial.

que pueda llevarlos a tener que lidiar con la policía o con asuntos policiales, también se espera que vuelvan a casa y pasen horas viendo dramas que los invitan a ver el mundo desde el punto de vista de un policía. Esto no siempre fue así. En realidad, es bastante difícil encontrar una película norteamericana anterior a los años sesenta en la que un policía fuera un héroe simpático. Sin embargo, a lo largo de esa década, la policía ocupó de repente el lugar que antes ocupaban los vaqueros en el mundo del espectáculo norteamericano[275]. El momento no parece insignificante, como tampoco lo es el hecho de que, a estas alturas, las imágenes cinematográficas y televisivas de la policía norteamericana se exportan incansablemente a todos los rincones del mundo, al mismo tiempo que sus equivalentes de carne y hueso. Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es que ambas se caracterizan por una impunidad extralegal que, paradójicamente, les permite materializar una especie de poder constituyente vuelto contra sí mismo. El policía de Hollywood, como el vaquero, es un inconformista solitario que rompe todas las reglas (esto es permisible, incluso necesario, ya que siempre se enfrenta a oponentes deshonrosos). De hecho, suele ser precisamente el policía inconformista que se dedica a la destrucción interminable de propiedades el que proporciona gran parte del placer de las películas de acción de Hollywood. En otras palabras, el policía puede ser héroe en esas películas principalmente porque es la única figura que puede ignorar sistemáticamente la ley. Es un poder constituyente que se vuelve contra sí mismo, por supuesto, porque los policías, en la pantalla o en la realidad, no están tratando de crear (o constituir) nada. Simplemente están manteniendo el *statu quo*.

En cierto sentido, se trata del desplazamiento ideológico más inteligente de todos, el complemento perfecto a la privatización del deseo (del consumidor) antes mencionada. En la medida en que perdura la fiesta popular, se ha convertido en puro espectáculo, y el papel de maestro del *potlatch* se le ha otorgado al mismo personaje que, en la vida real, está a cargo de asegurar que cualquier brote real de comportamiento festivo popular sea reprimido por la fuerza.

275 Por supuesto, Clint Eastwood, en su transición del *spaghetti western* a *Harry el sucio*, fue el verdadero ejemplo de esta transformación. En el momento en que las películas policiacas adquirieron prominencia, las películas de vaqueros desaparecieron.

Sin embargo, como cualquier fórmula ideológica, esta es extraordinariamente inestable y está plagada de contradicciones, como lo demuestran claramente las dificultades iniciales de la policía estadounidense para reprimir al movimiento antiglobalización. Me parece que es mejor verla como una forma de gestionar una situación de extrema alienación e inseguridad que solo puede mantenerse mediante la coerción sistemática. Frente a cualquier cosa que se parezca remotamente a una experiencia creativa y no alienada, tiende a parecer tan ridícula como un anuncio de desodorante en tiempos de desastre nacional. Pero, claro, yo soy anarquista. El problema anarquista sigue siendo cómo trasladar ese tipo de experiencia, y el poder imaginativo que subyace a ella, a la vida cotidiana de quienes están fuera de las pequeñas burbujas autónomas que los anarquistas ya hemos creado. Es un problema constante, pero me parece que hay motivos para creer que, si fuera posible, el poder de la cosmología policial, y con él, el poder de la propia policía, simplemente se desvanecería.

Bibliografía

Abrahamsson, Hans (1952), *The Origin of Death: Studies in African Mythology*, Almquist, Uppsala.

Abu-Lughod, Janet (1989), *Before European Hegemony: The World System AD 1250–1350*, Oxford University Press, Nueva York.

Adams, John (1797), *Defense of the Constitutions of Government of the United States of America*, W. Cobbet, Filadelfia.

Agamben, Giorgio (2006), *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-textos, València.

— (2007), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.

Akiga (1939), *Akiga's story: the Tiv tribe as seen by one of its members*, Oxford University Press, Londres y Nueva York.

Akins, David y Joel Robbins (1999), «An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction», en David Atkins y Joel Robbins (eds.), *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Althabe, Gérard (1969), *Oppression et Libération dans l'Imaginaire: les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Maspero, París.

— (2000), *Anthropologie politique d'une decolonization*, L'Harmattan, Paris.

Aly, Jacques (1984), «Le Discours Rituel chez les Betsimisaraka de la Côte Est de Madagascar», *Présence Africaine*, 132, pp. 54-61.

Amin, Samir (1989), *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México D.F.
— (1991), «The Ancient World-Systems Versus the Modern Capitalist World-System», *Review*, vol. 14, núm. 3, pp. 349-385.
Anderson, Perry (1997), *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Siglo XXI, Madrid.
— (1998), *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid.
Andriamanjato, Richard (1957), *Le Tsiny et le Tody dans la pensée Malgache*, Présence Africaine, París.
Apter, Emily y William Pietz (eds.) (1993), *Fetishism as Cultural Discourse*, Cornell University, Ithaca.
Aries, Philippe (1962), *Centuries of Childhood*, Vintage Press, Nueva York.
Arrighi, Giovanni; Ahmad, Iftikhar y Shih, Miin-wen (1997), «Beyond Western Hegemonies», Science History Association, New Orleans, Louisiana, presentado en el XXI Meeting of the Social Science History Association, 10-13 de octubre de 1996.
Arrighi, Giovanni; Hui, Po-Keung; Hung, Ho-Fung y Selden, Mark (2003), «Historical Capitalism, East and West», en G. Arrighi; T. Hamashita y M. Selden (eds.), *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 Year Perspectives*, Routledge, Londres.
Astuti, Rita (1995), *People of the Sea: Identity and Descent Among the Vezo of Madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge.
Axtell, James (1985), *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford University Press, Oxford.
Aylmer, G.E. (1980), «The Meaning of Property in Seventeenth-Century England», *Past and Present*, 86, pp. 87-97.
Baechler, Jean (1985), *Démocraties*, Calmann-Lévy, París.
Bajtín, Mijaíl (2003), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza editorial, Madrid.
Barraud, Cecile; Daniel de Coppet, André Iteanu y Raymond Jamous (1994), *Of Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of Their Exchanges*, Berg Press, Oxford.
Barth, Frederick (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Bergen.
Bataille, Georges (1987), *La parte maldita*, Icaria, Barcelona.
Battaglia, Debbora (1983), «Projecting Personhood in Melanesia: the Dialectics of Artefact Symbolism on Sabarl Island», *Man n.s.* 18, pp. 289-304.

Battaglia, Debbora (1990), *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society*, University of Chicago Press, Chicago.

Baudrillard, Jean (1976), *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México.

Beidelman, Thomas (1966), «Utani: Kaguru Notions of Sexuality, Death, and Affinity», *Southwestern Journal of Anthropology*, 20, pp. 354-380.

Benedict, Ruth (1934), «The Northwest Coast of America», *Patterns of Culture*, Penguin, Nueva York.

Benjamin, Walter (2001), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid.

Bercé, Yves-Marie (1976), *Fête et Révolte*, Hachette, París.

Berg, Gerald (1979), «Royal Authority and the Protector System in Nineteenth Century Imerina», en R. Kent (ed.), *Madagascar in History: Essays from the 1970s*, The Foundation for Malagasy Studies, Albany.

Berg, Maxine y Helen Clifford (eds.) (1999), *Consumers and Luxury: Consumer Culture in Europe, 1650–1850*, Manchester University Press, Manchester.

Bernard-Thierry, S. (1959), «Perles magiques à Madagascar», *Journal des Africanistes*, 29, pp. 33-90.

Bey, Hakim (1996), *T.A.Z.: Zona Temporalmente Autónoma*, Talasa, Madrid.

Bhaskar, Roy (1979), *The Possibility of Naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hempstead.

— (1993), *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Verso, Londres.

— (1994), *Plato, Etc.*, Verso, Londres.

— (2001), *Reflections on Meta-Reality: Transcendence, Emancipation, and Everyday Life*, Sage Publications, Nueva Delhi y Thousand Oaks.

— (2002), *From Science to Emancipation: Alienation and the Actuality of Enlightenment*, Sage Publications, Nueva Delhi y Thousand Oaks.

Bitner, Egon (1990), *Aspects of Police Work*, Northeastern University Press, Boston.

Blaut, James (1993), *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusion and Eurocentric History*, Guilford, Nueva York.

Bloch, Marc (1961), *Feudal Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bloch, Maurice (1971a), *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, Seminar Press, Londres.
— (1971b), «Decision-making in Councils Among the Merina», en Audrey Richards y Adam Kuper (eds.), *Councils in action*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1977a), *Análisis marxista y antropología social*, Anagrama, Barcelona.
— (1977b), «The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagascar», *European Journal of Sociology*, 18, pp. 303-330.
— (1982), «Death, Women and Power», en M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1985), «Almost Eating the Ancestors», *Man* (n.s.) 20, pp. 631-646.
— (1986a), *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1986b), «Hierarchy and Equality in Merina Kinship», en C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa; A. Southall y P. Vérin (eds.), *Madagascar: Society and History*, Carolina Academic Press, Durham.
— (1989), «The Ritual of the Royal Bath in Madagascar: The Dissolution of Death, Birth, and Fertility into Authority», en Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, Athlone Press, Londres.
Bocock, Robert (1993), *Consumption*, Routledge, Londres.
Bohannan, Laura (1952), «A Genealogical Charter», *Africa,* 22, pp. 301-315.
Bohannan, Paul (1955), «Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv», *American Anthropologist,* 57, pp. 60-67.
— (1957), *Justice and Judgment among the Tiv*, Oxford University Press, Londres.
— (1958), «Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions», *American Anthropologist,* 60, pp. 1-12.
Bohannan, Paul (1959), «The Impact of Money on an African Subsistence Economy», *Journal of Economic History,* 19, pp. 491-503.
Bohannan, Paul y Laura Bohannan (1953), *The Tiv of Central Nigeria*, International African Institute, Londres.
— (1968), *Tiv Economy*, Northwestern University Press, Evanston.
— (1969), *A Source Notebook on Tiv Religion*, Human Relations Area Files, New Haven.

Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (1864), Œuvres complètes de M. de Bonald, J.P. Migne, París.
Boski, Joseph (2002), «The Costs of Global Governance: Security and International Meetings since WTO Seattle», *paper* presentado en la conferencia virtual Globalization: Governance and Inequality, 31 de mayo al 1 de junio de 2002, Ventura, California [inédito].
Bosman, Willem (1967), *A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*, Knapton, Londres.
Bourdieu, Pierre (1990), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
— (1993), *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Polity Press, Cambridge.
— (2012), *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Prometeo, Buenos Aires.
Brenner, Robert (1976), «Agrarian Economic Development and Pre-Capitalist Class Structure in Pre-Industrial Europe», *Past and Present*, 70, pp. 30-75.
— (1982), «The Agrarian Roots of Modern Capitalism», *Past and Present*, 97, pp. 16-113.
Brigden, Susan (1982), «Youth and the English Reformation», *Past and Present*, 95, pp. 37-67.
Buck-Morss, Susan (2000), *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, MIT Press, Cambridge.
Burke, Peter (2014), *Cultura popular en la Europa moderna. Tercera edición actualizada*, Alianza editorial, Madrid.
Cabanes, Robert (1972), «Cultes des possessions dans la plaine de Tananarive», *Cahiers du Centre d'Étude des Coutumes*, 9, pp. 33-66.
Caillé, Alain (1984), «Deux mythes modernes: la rareté et la rationalité économiques», *Bulletin du MAUSS*, 12, pp. 9-37.
— (1989), *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*, Editions la Découverte/MAUSS, París.
— (1994), *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Editions la Découverte/MAUSS, París.
— (2000), *Anthropologie du Don: le Tiers Paradigme*, Descelée de Brouwer, París.
Callet, R.P. (1908), *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, Académie Malgache, Tananarive.
Calloway, Colin (1997), *New Worlds For All: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America*, Johns Hopkins, Baltimore.

Camboué, R.P. (1909), «Les Dix Premiers Ans de l'enfance chez le Malgaches. Circoncision, nom, éducacion», *Anthropos*, 4, pp. 375-386.
Campbell, Colin (1987), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Blackwell, Oxford.
Capp, Bernard (1977), «Communication: English Youth Groups and the Pinder of Wakefield», *Past and Present*, 76, pp. 111-116.
Carol, Jean (1898), *Chez les Hova (au pays rouge)*, Pavanne, París.
Casey, Edward S. y J. Melvin Woody (1983), «Hegel and Lacan: the Dialectic of Desire», en Joseph Smith y William Kerrigan (eds.), *Interpreting Lacan*, Yale University Press, New Haven.
Castoriadis, Cornelius (1991), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York.
— (1992), «Philosophie ist eine Ausdrucksform der Autonomie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 40, núm 5, p. 464.
— (2013), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, México D. F.
Chagnon, Napoleon (1968), *Yanomamö, the Fierce People*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York.
Chase-Dunn, Christopher y Thomas D. Hall (1997), *Rise and Demise: Comparing World-Systems*, Westview Press, Boulder.
Chaudhuri, K. (1985), *Trade and Civilization in the Indian Ocean: an Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1990), *Asia Before Europe: Economy and Civilization in the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge.
Christian, Nicole (2000), «Detroit Defends Get-Tough Stance», *The New York Times*, 4 de junio, p. 6.
Ciaramelli, Fabio (1998), «The Circle of the Origin», en Lenore Langsdorf y Stephen H. Watson con Karen A. Smith (eds.), *Re-interpreting the Political: Continental Philosophy and Political Theory*, State University of New York Press, Albany.
Clark, Henry (1896), «The Zanak'Antitra Tribe: Its Origins and Peculiarities», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 16, pp. 450-456.
Cohn, Norman (2015), *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Pepitas de Calabaza, Logroño.
Cole, Jennifer (2001), *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, University of California Press, Berkeley.

Collier, George A. y Lowery Quaratiello, Elizabeth (1999), *Basta! Land & The Zapatista Rebellion in Chiapas* (edición revisada), Food First Books, Oakland.

Comte, Auguste (1982), *Catecismo positivista o exposición resumida de la Religión universal*, Editora Nacional, Madrid.

Condominas, Gerard (1960), *Fokonolona et Collectivités Rurales en Imerina*, Berger-Levrault, París.

Cooks, Ristin (2001), «Puppet Masters: Paper Hand Puppet Intervention Brings Its Brand of Political Theater Back to Chapel Hill», *Independent Weekly*, 8 de agosto.

Cooper, Marc (1991), «Dum Da Dum-Dum», *Village Voice*, 16 de abril, pp. 28-33.

Coquery-Vidrovitch, C. (1978), «Research on an African Mode of Production», en D. Seddon (ed.), *Relations of Production*, Frank Cass, Londres.

Corlette, Ewan (1935), «Notes on the Natives of the New Hebrides», *Oceania*, 5, pp. 474-487.

Couliano, Ioan P. (1999), *Eros y magia en el Renacimiento*, Siruela, Madrid.

Cousins, William (1896), «The Abolition of Slavery in Madagascar: with Some Remarks on Malagasy Slavery Generally», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 21, pp. 446-450.

Cousins, William E. (1963), *Fomba Gasy*, Imarivolanitra, Tananarive.

Creveld, Martin Van (1991), *The Transformation of War*, Free Press, Nueva York.

Dahle, Lars (1886-1888), «Sikidy and Vintana: Half-Hours with Malagasy Diviners», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 11 (1886), pp. 218-234; 12 (1887), pp. 315-324; 13 (1888), pp. 457-467.

— (1894), *Anganon'ny Ntaolo, Tantara Mampiseho ny Fombandrazana sy ny Finoana Sasany Nanganany*, Trano Printy Loterana, Antananarivo.

Danielli, Mary (1947), «The Witches of Madagascar», *Folklore*, 58, pp. 261-276.

Dant, Tim (1996), «Fetishism and the Social Value of Objects», *Sociological Review* 44, pp. 495-516.

Darnton, Robert (1984), *The Great Cat Massacre*, Vintage Books, Nueva York.

David y X (2002), *The Black Bloc Papers*, Black Clover Press, Baltimore.

Davidson, A. (1889), «The Ramanenjana or Dancing Mania of Madagascar», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 13, pp. 19-27.

Davis, Natalie Zemon (1975), *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, Stanford.
Debord, Guy (2005), *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, València.
Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
Delumeau, Jean (2005), *Historia del Paraíso. Tomo 1: El jardín de las delicias*, Taurus, Madrid.
Dever, William G. (2000), «How Was Ancient Israel Different?», en M. Lamber-Karlovsky (ed.), *The Breakout: The Origins of Civilization*, Harvard University Press, Cambridge.
Dez, Jacques (1975), «Premiére structure d'encadrement rural: le Fokonolona», *Asie du Sud Est et Monde Insulindien*, 6, pp. 31-69.
Dobb, Maurice (1947), *Studies in the Development of Capitalism*, International Publishers, Londres.
Domenichini, Jean-Pierre (1977), *Les Dieux au Service des Rois: Histoire des Palladium d'Emyrne*, Karthala, París.
Domenichini, Jean-Pierre y Domenichini-Ramiaramanana, Bakoly (1980), «Regards croisés sur les grands Sycomores, ou l'armée noire des anciens princes d'Imerina», *Asie du Sud Est et Monde Insulindien*, 11(1-4), pp. 55-95.
— (1982), «Aspects de l'esclavage sous la monarchie merina», *Omaly sy Anio*, 15, 53-98.
Domenichini-Ramiaramanana, Bakoly (1983), *Du ohabolana au hainteny: langue, littérature et politique à Madagascar*, Karthala, París.
Douglas, Mary (1975), «Jokes», en Mary Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Routledge, Londres.
Duby, Georges (1982), *Rural Economy and the Country Life in the Medieval West*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York.
Dumont, Louis (1970), *Homo Hierarchicus*, Aguilar, Madrid.
— (1981), *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*, University of Chicago Press, Chicago.
— (1986), *Essays on Individualism*, University of Chicago Press, Chicago.
Dupuis-Déri, Francis (1999), «L'Esprit Anti-Démocratique des Fondateurs des "Démocraties" modernes», *Agone* 22, pp. 95-113.
— (2002), «The Struggle Between Political Agoraphobia and Agoraphilia», ponencia presentada en el taller de ciencias políticas del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT).

— (2004), «The Political Power of Words: The Birth of Pro-Democratic Discourse in the Nineteenth Century in the United States and Canada», *Political Studies*, 52, pp. 118-134.
— (2005), «Anarchy in Political Philosophy», *Anarchist Studies*, vol. 13, núm. 1, pp. 8–22.
Durkheim, Émile (1901), *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, París.
Edmunds, William (1897), «Charms and Superstitions in Southeast Imerina», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 22, pp. 61-67.
Eggan, Fred (1937), «The Cheyenne and Arapaho Kinship System», en F. Eggan (ed.), *The Social Anthropology of North American Tribes*, University of Chicago Press, Chicago.
Ekholm, Kajsa (1991), *Catastrophe and Creation: The Transformation of an African Culture*, Harwood Academic Publishers, Filadelfia.
Ekholm, Kajsa y Jonathan Friedman (1982), «"Capital" Imperialism and Exploitation in Ancient World-Systems», *Review* 4, pp. 87-109.
Elias, Norbert (1987), *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid/México.
Ellen, Roy (1988), «Fetishism», *Man* (n.s.), 23, pp. 213-235.
— (1990), «Nuaulu Sacred Shields. The Reproduction of Things or the Reproduction of Images?», *Etnofoor* 3 (1), pp. 5-25.
Ellis, William (1838), *History of Madagascar*, Fisher & Son, Londres.
Epstein, Barbara (1991), *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, University of California Press, Berkeley.
— (2001), «Anarchism and the Anti-Globalization Movement», *Monthly Review*, 53(4), pp. 1-14.
Evans-Pritchard, Edward E. (1940), *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, Oxford.
FAIR (Fairness and Accuracy In Reporting) (2001), «ACTIVISM UPDATE: New York Times Responds on Inauguration Criticism», 22 de febrero, nota de prensa [inédita].
Fajans, Jane (1997), *They Make Themselves: Work and Play among the Baining of Papua New Guinea*, University of Chicago Press, Chicago.
Federici, Silvia (ed.) (1995), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its «Others»*, Praeger, Londres.

Feeley-Harnik, Gillian (1982), «The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy», *Africa*, 52, pp. 31-50.
— (1984), «The Political Economy of Death: Communication and Change in Malagasy Colonial History», *American Ethnologist*, 8, pp. 231-254.
— (1989), «Cloth and the Creation of Ancestors in Madagascar», en J. Schneider y A. B. Weiner (eds.), *Cloth and Human Experience*, Smithsonian Institution Press, Washington.
— (1991), *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*, Smithsonian, Washington.
Ferguson, James (2006), *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham.
Finley, Moses (1960a), «The Servile Statuses of Ancient Greece», *Revue International des droits de l'antiquité*, 7, pp. 165-189.
— (1960b), *Slavery in Classical Antiquity*, Heffer, Cambridge.
— (1964), «Between Slavery and Freedom», *Comparative Studies in Society and History*, 6, pp. 233-249.
— (1973), *The Ancient Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.
Firth, Raymond (1959), *Economics of the New Zealand Maori*, Owen Press, Wellington.
— (1965), *Primitive Polynesian Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
Flandrin, Jean-Louis (1979), *Families in Former Times*, Cambridge University Press, Cambridge.
Fleischman, Joan (2003), «Trade Protesters Mean Business, Analyst Warns», *Miami Herald*, 1 de octubre.
Fortunati, Leopoldina (2019), *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*, Traficantes de Sueños, Madrid.
Frank, Andre Gunder (1991), «Transitional Ideological Modes: Feudalism, Capitalism, Socialism», *Critique of Anthropology*, 1, pp. 171-188.
— (1993), «Bronze Age World Systems Cycles», *Current Anthropology*, 34, pp. 383-429.
— (1998), *ReOrient: The Silver Age in Asia and the World Economy*, University of California Press, Berkeley.
Frank, Andre Gunder y Barry K. Gills (1993), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Routledge, Londres.
Frazer, James (1911–15), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan and Company, Londres.

Freid, Daisy (1997), «The Puppets Are Coming», *Philadelphia City Paper*, 16-23 de enero.

Fremigacci, Jean (1975), «Mise en valeur coloniale et travail forcé: la construction du chemin de fer Tananarive-Antsirabe (1911-1923)», *Omaly sy Anio*, 1-2, pp. 75-137.

Fremigacci, Jean (1978), «L'administration coloniale: les aspects oppressifs», *Omaly sy Anio*, 7-8, pp. 209-237.

Friedman, John Block (1981), *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, Cambridge.

Friedman, Jonathan (1994), «Introduction», en Jonathan Friedman, *Consumption and Identity*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam.

— (2000), «Concretizing the continuity argument in global systems analysis», en Robert A. Denemark; Jonathan Friedman; Barry K. Gills y George Modelski (eds.), *World System History: The Social Science of Long-Term Change*, Routledge, Londres.

Gates, Moira y Genevieve Lloyd (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, Londres.

Gilroy, Paul (2014), *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Akal, Madrid.

Godbout, Jacques (2005), «Pas de représentation sans représentativité?», *Revue du MAUSS Semestrielle*, núm. 26, pp 90-104.

Godbout, Jacques T. y Alain Caillé (1998), *The World of the Gift*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

Godelier, Maurice (1977), *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge University Press, Nueva York.

Godelier, Maurice (1978), «"Salt Money" and the Circulation of Commodities among the Baruya of New Guinea», en M. Godelier (ed.), *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1986), *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*, Cambridge University Press, Cambridge.

Goffman, Erving (1997 [1956]), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.

GoGwilt, Chris (1995), «True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s», en S. Federici (ed.), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its «Others»*, Praeger, Londres.

Goody, Jack (1996), *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge.
Graburn, Nelson (1982), «Television and the Canadian Inuit», *Études Inuit Studies*, 6(2), pp. 7-24.
Graeber, David (1995), «Dancing with Corpses Reconsidered: An Interpretation of Famadihana (in Arivonimamo, Madagascar)», *American Ethnologist*, 22, pp. 258-278.
— (1996a), «Beads and Money: Notes Toward a Theory of Wealth and Power», *American Ethnologist*, 23, pp. 1-36.
— (1996b), «Love Magic and Political Morality in Central Madagascar, 1875–1990», *Gender and History*, 8(3), pp. 416-439.
— (1997), «Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe», *Comparative Studies in Society and History*, 39(4), pp. 694-728.
— (2005), «Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction», *Anthropological Theory*, vol. 5, núm. 4, pp. 407-438 (capítulo 4 en este volumen).
— (2006a), «Beyond Power/Knowledge: an Exploration of the Relation of Power, Ignorance, and Stupidity», Malinowski Memorial Lecture, London School of Economics, 25 de mayo.
— (2006b), «Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version)», *Critique of Anthropology*, vol. 26, núm. 1, pp. 61-81.
— (2007), *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*, Indiana University Press, Bloomington.
— (2001), *Towards an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, Nueva York [(2018), *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*, trad. de Julieta Gaztañaga, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires].
— (2019), *Fragmentos de antropología anarquista*, Virus, Barcelona.
Graeber, David y Shukaitis, Stevphen (eds.) (2007), *Constituent Imagination: Militant Investigation, Collective Research*, AK Press, Oakland.
Graham, Bessie (1883), «Notes», *Report of the Medical Mission for 1882, Friends' Foreign Missionary Society Annual Report*, pp. 62-63.
Grinde, Donald A. (1977), *The Iroquois and the Founding of the American Nation*, Indian Historian Press, San Francisco.
Grinde, Donald A. y Bruce E. Johansen (1990), *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy*, University of California Los Angeles, Los Ángeles.

— (1995), «Sauce for the Goose: Demand and Definitions for 'Proof' Regarding the Iroquois and Democracy», *William & Mary Quarterly* 53 (3), pp. 628-635.
Grindon, Gavin (2006), «The Breath of the Possible», en David Graeber y Stevphen Shukaitis (eds.), *Constituent Imagination: Militant Investigation, Collective Research*, AK Press, Oakland.
Gueunier, Noël Jacques (1982), «Review of Le Tsimahafotsy d'Ambohimanga, by Adolphe Razafintsalama», *Asie du Sud Est et Monde Insulindien,* 13, pp. 235-241.
Gurevich, A. J. (1985), *Categories of Medieval Culture*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York.
Guyer, Jane I. (1993), «Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa», *Man,* 28 (2), pp. 243-265.
Guyer, Jane I. y Samuel M. Eno Belinga (1995), «Wealth in People as Wealth in Knowledge: Accumulation and Composition in Equatorial Africa», *Journal of African History,* 36, pp. 91-120.
Haile, John (1891), «Famadihana, a Malagasy burial custom», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine,* 16, pp. 406-416.
— (1893), «Malagasy Village Life: Pen and Ink Sketches of the People of Western Imerina», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 18, pp. 1-20.
Hajnal, John (1965), «European Marriage Patterns in Perspective», en D.V. Glass y D.E.C. Eversley (eds.), *Population in History*, Aldine, Chicago.
— (1982), «Two Kinds of Preindustrial Household Formation System», *Population and Development Review*, vol. 8, núm. 3, pp. 449-494.
Hammond, Mason (2000), «The Indo-European Origins of the Concept of a Democratic Society», en Mason Hammond, *The Breakout: The Origins of Civilization*, Harvard University Press, Cambridge.
Hébert, Jean-Claude (1958), «La parenté à plaisanterie à Madagascar», *Bulletin de l'Académie Malgache*, 142, pp. 175-217, 143 y 267-303.
Heesterman, J. C. (1993), *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997), *Phenomenology of Spirit*, Clarendon Press, Oxford.
Herlihy, David (1960), «The Carolingian Mansus», *Economic History Review,* vol. 13.
— (1985), *Medieval Households*, Harvard University Press, Cambridge.

Hertz, Robert (1907), «Contribution à une étude sur la représentation de la mort», *L'Année Sociologique*, 10, pp. 48-137.
Hill, Christopher (1964), *Society and Puritanism in England*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
— (1972), *The World Turned Upside Down*, Penguin Press, Nueva York.
— (1975), *Change and Continuity in 17th Century England*, Harvard University Press, Cambridge.
Ho, Engseng (2004), «Empire Through Diasporic Eyes: A View From the Other Boat», *Comparative Studies in Society and History* 46(2), pp. 210–246.
Hobbes, Thomas (1980 [1651]), *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid.
Hocart, A. M. (1968), *Caste, a Comparative Study*, Russell & Russell, Nueva York.
— (1970), *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, University of Chicago Press, Chicago.
Hodgson, Dorothy (1999), «Critical Interventions», *Identities*, 6(2-3), pp. 201-224.
Holloway, John (2003), *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, Londres.
Houlder, J.A. (1891), *Ohabolana, or, Malagasy proverbs: illustrating the wit and wisdom of the Hova of Madagascar*, Friends' Foreign Missionary Association, Antananarivo.
Humphries, Susan C. (1978), *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
Hunt, William (1983), *The Puritan Moment: The Coming of Revolution in an English County*, Harvard University Press, Cambridge.
Huntington, Samuel P. (2001), «¿Choque de civilizaciones?», *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 20(1/2), pp. 125-148.
— (1996), «The West: Unique, Not Universal», *Foreign Affairs*, 75(1), pp. 28-46.
Hutton, Ronald (1994), *The Rise and Fall of Merry England: The Ritual Year, 1400–1700*, Oxford University Press, Londres.
Jackson, Jean (1995), «Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in Vaupes, Columbia», *American Anthropologist*, 22(1), pp. 3-27.
James, C. L. R. (2003), *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Turner, Madrid.
Jameson, Frederic (1989), *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Visor, Madrid

Jamous, Raymond (1981), *Honneur et Baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Atelier d'Anthropologie Sociale, Maison des Sciences de l'Homme, París.

Joas, Hans (1993), «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis' Political Philosophy», en *Pragmatism and Social Theory*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1996), *The Creativity of Action*, University of Chicago Press, Chicago.

— (2000), *The Genesis of Values*, Polity Press, Cambridge.

Johansen, Bruce (1982), *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy*, Harvard Common Press, Boston.

— (1998), *Debating Democracy: Native American Legacy of Freedom*, Clear Light Publishers, Santa Fe.

Johansen, J. Prytz (1954), *The Maori and His Religion*, Munksgaard, Copenhague.

Jully, Antoine (1894), «Funerailles, tombeaux et honneurs rendus aux morts à Madagascar», *Anthropologie*, 5, pp. 385-401.

— (1899), «Croyances et pratiques superstitieuses chez les Merinas ou Hoves», *Revue de Madagascar*, 1(10), pp. 311-328.

Katsiaficas, George (2004), «Aesthetic and Political Avant-Gardes», *Journal of Aesthetics & Protest*, 3.

Keane, Webb (1997), «From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion», *Comparative Studies in Society and History*, 39(4), pp. 674-693.

Keane, Webb (1998), «Calvin in the Tropics: Objects and Subjects at the Religious Frontier», P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, Routledge, Nueva York.

Koerner, Brendan I (2003), «Can Miami Really Ban Giant Puppets?», *Slate*, 12 de noviembre.

Kojève, Alexandre (2013), *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid.

Kottak, Conrad Phillip (1986), «Kinship Modeling: Adaptation, Fosterage, and Fictive Kinship among the Betsileo», en C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa; A. Southall y P. Vérin (eds.), *Madagascar: Society and History*, Carolina Academic Press.

Kroeber, Alfred (1928), «The Law of the Yurok Indians», *Proceedings of the 20th International Congress of Americanists*, pp. 511-516.

Kroeber, Alfred (1925), *Handbook of the Indians of California*, Bureau of American Ethnology, 78, Washington D.C.
Kropotkin, Peter (1977), *Ética: origen y evolución de la moral*, Libros Dogal D.L., Madrid.
— (2019), *La moral anarquista*, Catarata, Madrid.
Kussmaul, Ann (1981), *Servants in Husbandry in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge.
Kyle, Donald G. (1998), *Spectacles of Death in Ancient Rome*, Routledge, Nueva York.
Lacan, Jacques (1971), *Escritos*, Siglo XXI, Madrid.
Lambek, Michael (1992), «Taboo as Cultural Practice among Malagasy Speakers», *Man*, 27, 245-266.
— (2002), *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
Lamberg-Karlovsky, C. C. (2000), «The Eastern "Breakout" and the Mesopotamian Social Contract», en Martha Lamberg-Karlovsky, *The Breakout: The Origins of Civilization*, Harvard University Press, Cambridge.
Lamberg-Karlovsky, Martha (ed.) (2000) , *The Breakout: The Origins of Civilization*, Peabody Museum Monographs, Cambridge.
Larsen, Pier (1995), «Multiple Narratives, Gendered Voices: Remembering the Past in Highland Central Madagascar», *The International Journal of African Historical Studies*, 28, pp. 295-325.
— (2000), *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822 (Social History of Africa)*, Heinemann, Portsmouth.
Laslett, Peter (1972), «Characteristics of the Western Family Considered over Time», en Peter Laslett y Richard Wall (eds.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1977), *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge University Press, Cambridge.
Laslett, Peter (1983), «Family and Household as Work Group and Kin Group», en R. Wall (ed.), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
Leach, Edmund (1954), *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1964), «Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse», en E. Lennenberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, MIT Press, Cambridge.

Le Goff, Jacques (1978), *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
Levi-Strauss, Claude (1965), *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
— (2006), *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
Levy, Philip A. (1996), «Exemplars of Taking Liberties: The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence», *William & Mary Quarterly*, 53 (3), pp. 587-604.
Lévy-Bruhl, Lucien (1986), *How Natives Think*, Ayer & Co., Salem.
Lewis, Martin W. y Kären E. Wigen (1997), *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, University of California Press, Berkeley.
Lienhardt, Godfrey (1986), *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*, Akal, Madrid.
Linebaugh, Peter (1991), *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Allen Lane, The Penguin Press, Nueva York.
Linebaugh, Peter y Marcus Rediker (2005), *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Crítica, Barcelona.
Linton, Ralph (1924), «Totemism and the A. E. F.», *American Anthropologist*, 26(2), pp. 296-300.
Lodziak, Conrad (2002), *The Myth of Consumerism*, Pluto Press, Londres.
Lomar, Kathryn y Tim Cornell (eds.) (2003), «Bread and Circuses»: *Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, Routledge, Londres.
Lovejoy, Arthur (1955), «The Chinese Origin of a Romanticism», en Arthur Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, George Braziller, Nueva York.
— (1983), *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona.
Lovejoy, Paul E. (2000), *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
MacAllister, J. Gilbert (1937), «Kiowa-Apache Social Organization», en Fred Eggan (ed.), *The Social Anthropology of North American Tribes*, University of Chicago Press, Chicago.
MacFarlane, Alan (1970), *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
— (1978), *The Origins of English Individualism*, Oxford University Press, Oxford.

MacGaffey, Wyatt (1970), *Custom and Government in the Lower Congo*, University of California Press, Los Angeles.
— (1977), «Fetishism Revisited: Kongo nkisi in Sociological Perspective», *Africa*, 47 (2), pp. 172-184.
— (1983), *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*, Indiana University Press, Bloomington.
— (1986), *Religion and Society in Central Africa*, University of Chicago Press, Chicago.
— (1987), «Lulendo: The Recovery of a Kongo Nkisi», *Ethnos*, 52, pp. 339-349.
— (1988), «Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Mikisi», *Journal of Southern African Studies*, 14(2), pp. 188-203.
— (1991), *Art and Healing of the Bakongo Commented by Themselves: Minkisi from the Laman Collection*, Folkens Museum Etnografiska, Estocolmo.
— (1994), «African Objects and the Idea of the Fetish», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 25, pp. 123-131.
— (2000), *Kongo political culture: the conceptual challenge of the particular*, Indiana University Press, Bloomington.
MacPherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford.
— (1973), «Servants and Labourers in Seventeenth Century England», en C.B. MacPherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Londres.
Maistre, Joseph de (2016), *Consideraciones sobre Francia*, Guillermo Escolar Editor, Madrid.
Manin, Bernard (1994), «On Legitimacy and Political Deliberation», en M. Lilla (ed.), *New French Thought: Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
Mann, Michael (2000), «La cara oculta de la democracia: la limpieza étnica y política como tradición moderna», *New Left Review*, 1, pp. 20-50.
Markoff, John (1995), *Waves of Democracy: Social Movements and Political Change*, Pine Forge Press, Thousand Oaks.
— (1999), «Where and When Was Democracy Invented?», *Comparative Studies in Society and History*, 41(4), pp. 660-690.
Martinez, José (2000), «Police Prep for Protests over Biotech Conference at Hynes», *Saturday Boston Herald*, 4 de marzo.

Marx, Karl (1987), *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México.
— (1988), *Los apuntes etnológicos*, Siglo XXI, Madrid.
— (2007), *Elementos fundamentales para una crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 I*, Siglo XXI, Madrid.
— (2008), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
— (2009), «Formas que preceden a la producción capitalista», en Karl Marx y Eric Hobsbawm, *Formas económicas precapitalistas*, Siglo XXI, México, pp. 67-119.
— (2017), *El capital. Obra completa*, Siglo XXI, Madrid.
Marx, Karl y Friedrich Engels (2014), *La ideología alemana*, Akal, Madrid.
Maschia-Lees, Frances; Sharpe, Patricia y Cohen, Colleen Ballerino (1989), «The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective», *Signs*, 15(1), pp. 7-33.
Mauss, Marcel (1925a), «Socialisme et Bolchévisme», *Le Monde Slave*, año 2, núm. 2, pp. 201-222.
— (1925b), «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Année sociologique*, 1 (2da serie), pp. 30-186.
— (1947), *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
— (1968 [1938]), «A Category of the Human Spirit», *Psychoanalytic Review*, 55, pp. 457-481.
— (1968-1969), *Oeuvres*, 3 volúmenes, Editions de Minuit, París.
— (1997), Écrits *Politiques: Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Fayard, Paris.
— (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires.
Mayeur, Nicolas (1913), «Voyage au pays d'Ancove, outremente dite des hovas (1777)», *Bulletin de la Academie Malgache*, 12(1), pp. 139-176.
McKendrick, Neil; John Brewer y J.H. Plumb (1982), *Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*, Europa, Londres.
Mead, Margaret (1930), *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*, Morrow & Co., Nueva York.
— (1934), *Kinship Organization in the Admiralty Islands*, American Museum of Natural History, Nueva York.
— (1937), «The Manus of the Admiralty Islands», en Margaret Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw Hill, Nueva York.

Meillassoux, Claude (1975), *L'esclavage en Afrique precoloniale*, Maspero, París.
— (1979), «Historical Modalities of the Exploitation and Over-Exploitation of Labor», *Critique of Anthropology*, vol. 4, pp. 7-16.
— (1981), *Maidens, Meal and Money: Capitalism and Domestic Community*, Cambridge University Press, Cambridge.
Mignolo, Walter D. (2002), «The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», en C. Breckenridge, S. Pollock, H. Bhabha y D. Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Duke University Press, Durham.
Miklitsch, Robert (1996), «The Commodity-Body-Sign: Toward a General Economy of Commodity Fetishism», *Cultural Critique* 33, pp. 5-70.
Miller, Daniel (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Londres.
— (1995), *Acknowledging Consumption: A Review of New Studies*, Routledge, Londres.
Morgan, Edmund Sears (1944), *The Puritan Family*, Trustees of the Public Library, Boston.
Moulier-Boutang, Yann (1998), *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, Presses Universitaires de France, París.
Muhlberger, Steven, and Phil Paine (1993), «Democracy's Place in World History», *Journal of World History*, 4(1), pp. 23-45.
— (1997), «Democracy in Ancient India», *World History of Democracy* site.
Munn, Nancy (1977), «The Spatiotemporal Transformations of Gawan Canoes», *Journal de la Société des Océanistes*, tomo 33, núms. 54-55, pp. 39-53.
— (1986), *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
Myers, Fred (1986), *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Smithsonian Institution Press, Washington.
Negri, Antonio (1993), *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona.
Negri, Antonio (1999), *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Neocleous, Mark (2010), *La fabricación del orden social. Una teoría crítica sobre el poder de policía*, Prometeo, Buenos Aires.

Newman, Michael (1998), «Founding Feathers: The Iroquois and the Constitution», *The New Republic*, 199(19), pp. 17-21.
Nicholls, Jonathan (1994), «Equality as a Value: Dumont, Melanesia, and the West», *Social Analysis*, 36, pp. 21-70.
— (1985), *The Matter of Courtesy*, Brewer Press, Woodbridge.
Ober, Josiah (1996), *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton.
Ochs (Keenan), Elinor (1974), «Norm-makers, Norm-breakers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasy Community», en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1975), «A Sliding Sense of Obligatoriness: the Polystructure of Malagasy Oratory», *Language in Society*, 2, pp. 225-243.
Ostrom, Elinor (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
Patterson, Orlando (1982), *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge.
Payne, Samuel B. (1997), «The Iroquois League, the Articles of the Confederation, and the Constitution», *William and Mary Quarterly*, 53(3), pp. 605–620.
Pearse, John (1899), «Women in Madagascar: Their Social Position, Employments and Influence», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 23, pp. 263-264.
Pels, Peter (1998), «The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, Fact, and Fancy», en P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, Routledge, Nueva York.
Pietz, William (1985), «The Problem of the Fetish I», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 9, pp. 5-17.
— (1987), «The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 13, pp. 23-45.
— (1988), «The Problem of the Fetish III: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 16, pp. 105-123.
— (1993), «Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx», Emily Apter and William Pietz (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*, Cornell University Press, Ithaca.
— (1995a), «The Spirit of Civilization: Blood Sacrifice and Monetary Debt», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 28, pp. 23-38.

Pietz, William (1995b), «Death and the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life», en Judith Farquar, Tomoko Masuzawa y Carol Mavor (eds.), *(Un)Fixing Representation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Piolet, J.B. (1896), «De l'Esclavage à Madagascar», *Le Correspondant*, 10 de febrero, pp. 447-480.

Piot, Charles (1991), «Of Persons and Things: Some Reflections on African Spheres of Exchange», *Man* (n.s.), 26, pp. 405-424.

Pleij, Herman (2001), *Dreaming of Cockaigne: Medieval Fantasies of the Perfect Life*, Columbia University Press, Nueva York.

Poggioli, Renato (1964), *Teoría del arte de vanguardia*, Revista de Occidente, Madrid.

Polanyi, Karl (1957), «The Economy as an Instituted Process», en K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, Glencoe.

— (1968), *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Anchor, Nueva York.

— (2016), *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Virus, Barcelona.

Pommeranz, Kenneth (2000), *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton.

Pool, Robert (1990), «Fetishism Deconstructed», *Etnofoor*, 3 (1), pp. 114-127.

Quiggin, A.H. (1949), *Trade Routes, Trade and Currency in East Africa*, Rhodes-Livingstone Museum, Occasional Papers, núm. 5.

Quigley, Declan (1993), *The Interpretation of Caste*, Clarendon Press, Oxford.

Radimilahy, C.; Andriamampianina, S.; Blanchy, S.; Rakotoarisoa, J.-A. y Razafimahazo, S. (2006), «Lieux de culte autochtone à Antananarivo», en S. Blanchy; J.-A. Rakotoarisoa; P. Beaujard y C. Radimilahy (eds.), *Le dieux au service du peuple*, Karthala, París.

Raison, Françoise (1976), «Les Ramanenjana: une mise en cause populaire du christianisme en Imerina, 1863», *Asie du sud-est et le monde insulindien*, 7(2-3), pp. 271-293.

Raison, Jean-Pierre (1984), *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs Confins Occidentaux: enracinement et mobilité des sociétés rurales*, Karthala, París.

Raison-Jourde, Françoise (1991), *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle*, Karthala, París.

Rajemisa-Raolison, Régis (1985), *Rakibolana Malagasy*, Ambozatany, Fianarantsoa.

Raombana (s.f)., *Annales*, Archives de l'Académie Malgache, Antananarivo.

Rasamimanana, Joseph y Razafindrazaka, Louis (1957), *Contribution a l'histoire des Malgaches: Ny Andriantompokoindrindra*, Volamahitsy, Tananarive.

Ratrimoharinosy, Hélène (1986), «La Societé Malgache vers 1800», en C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall y P. Vérin (eds.), *Madagascar: Society and History*, Carolina Academic Press, Durham.

Ravelojaona, Randzavola, Rajaona (1937), *Firaketana ny fiteny sy zavatra Malagasy*, Imprimerie Industrielle, Tananarive.

Razafindratovo, Janine (1980), «Noms Passés, Noms Presents chez les Merina», *Asie du Sud Est et Monde Insulindien*, 11, pp. 169-182.

Razafintsalama, Adolphe (1981), *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar)*, SELAF, París.

Rediker, Marcus (1981), «"Under the Banner of King Death": The Social World of Anglo-American Pirates, 1716–1726», *William & Mary Quarterly*, 38(2), pp. 203-227.

— (2021), *Entre el deber y el motín. Lucha de clases en mar abierto*, Levanta Fuego, Madrid.

— (2023), *Villanos de todas las naciones. Los piratas del Atlántico en su edad de oro*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Remarque, Erich Maria (1968), *Sin novedad en el frente*, Círculo de Lectores, Barcelona.

Renel, Charles (1910), *Contes de Madagascar* (3 volúmenes), Ernest Leroux, París.

— (1915), «Les amulettes malgaches, Ody et Sampy», *Bulletin de l'Académie Malgache (n.s)*, 2, pp. 29-281.

Reuters/Zogby (2000), «Convention Protests Bring Mixed Reactions», *Newswire*, 21 de agosto.

Robbins, Joel y Smith, Jean (1974), *Tapu Removal in Maori Religion*, Polynesian Society, Wellington.

Robbins, Joel (1994), «Equality as a Value: Dumont, Melanesia, and the West», *Social Analysis*, 36, pp. 21-70.

Rospabé, Philippe (1995), *La Dette de Vie: aux origines de la monnaie sauvage*, Editions la Découverte/MAUSS, París.

Ross, John (2000), *The War Against Oblivion: The Zapatista Chronicles*, Common Courage Press, Monroe.

Rus, Jan; Rosalva Aída Hernández Castillo y Shannan L. Mattiace (2003), *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, Rowman and Littlefield, Lanham.

Ruud, Jørgen (1960), *Taboo: A Study of Malagasy Beliefs and Customs*, Humanities Press, Nueva York.

Sahlins, Marshall (1976), *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

— (1982), «Individual Experience and Cultural Order», en William Kruskal (ed.), *The Social Sciences: Their Nature and Uses*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1983), *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid.

— (1985), *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1988), «Cosmologies of Capitalism», *Proceedings of the British Academy* 74, pp. 1-51.

— (1991), «The Return of the Event, Again: With Reflections on the Beginnings of the Great Fijian War of 1843 to 1855 Between the Kingdoms of Bau and Rewa», en Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania*, Smithsonian Press, Washington.

— (1995), *How «Natives» Think: About Captain Cook, For Example*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1996), «The Sadness of Sweetness: or, The Native Anthropology of Western Cosmology?», *Current Anthropology*, vol. 37, núm. 3, pp. 395-428.

— (2001), *Culture in Practice: Selected Essays*, Zone Books, Nueva York.

Saint-Simon, Henri Comte de (1981), *El nuevo cristianismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Sakolsky, Ron y James Koehnline (eds.) (1993), *Gone to Croatan: The Origins of North American Dropout Culture*, Autonomedia, Brooklyn.

Sangren, P. Steven (1987), *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press, Stanford.

Sangren, P. Steven (2000), *Chinese Sociologics: An Anthropological Approach to the Study of Alienation in Social Reproduction*, Athlone Press, Londres.

Sartori, Giovanni (1987), *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, Chatham.

Saxonhouse, Arlene W. (1993), «Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists», *PS: Political Science and Politics*, 26(3), pp. 486-490.

Scarry, Elaine (1985), *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford.
Schivelbusch, Wolfgang (1992), *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants and Intoxicants*, Vintage Press, Nueva York.
Schor, Juliet B. y Douglas B. Holt (eds.) (2000), *The Consumer Society Reader*, The New Press, Nueva York.
Scott, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México. D. F.
Sewel, Joseph (1796), *Remarks on Slavery in Madagascar*, Elliot Stock, Londres.
Sherratt, Andrew (2000), «Envisioning Global Change: A Long-Term Perspective», en Robert A. Denemark, Jonathan Friedman, Barry K. Gills y George Modelski (eds.), *World System History: The Social Science of Long-Term Change*, Routledge, Londres.
Shirres, M. P. (1982), «Tapu», *Journal of the Polynesian Society*, 91(1), pp. 29-51.
Shukaitis, Stevphen (2005), «Space, Imagination // Rupture: The Cognitive Architecture of Utopian Political Thought in the Global Justice Movement», *University of Sussex Journal of Contemporary History*, 8.
Sibree, James (1875), *Madagascar: the Great African Island*, Trübner & Co., Londres.
— (1880), *Madagascar: the Great African Island*, Trübner & Co., Londres.
— (1896), *Madagascar Before the Conquest: The Island, the Country, and the People*, T. Fisher Unwin, Londres.
— (1897), «The Malagasy Custom of "Brotherhood by Blood"», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 21, pp. 1-6.
Silverman, Hugh (2000), «Twentieth-Century Desire and the Histories of Philosophy», en *Philosophy & Desire*, Routledge, Nueva York.
Simon, Ronald T. y Marc Estrin (2004), *Rehearsing with Gods: Photographs and Essays on the Bread & Puppet Theater*, Chelsea Green Pub. Co., White River Junction.
Skeat, Walter (1900), *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*, Macmillan and Co., Londres.
Smith, Adam (2013), *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza editorial, Madrid.
— (2011), *La riqueza de las naciones*, Alianza editorial, Madrid.
Smith, Woodruff D. (2002), *Consumption and the Making of Respectability: 1600–1800*, Routledge, Londres.

Snow, Dean R. (1994), *The Iroquois*, Blackwell, Londres.
Southall, Aidan (1971), «Ideology and Group Composition in Madagascar», *American Anthropologist*, 73, pp. 144-164.
— (1986), «Common Themes in Malagasy Culture», en C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall, & P. Vérin (eds.), *Madagascar: Society and History*, Carolina Academic Press, Durham.
Sperber, Dan (1985), *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge University Press, Nueva York.
Spinoza, Baruch (2011), *Ética*, Alianza editorial, Madrid.
Spyer, Patricia (1998), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, Routledge, Nueva York.
Standing, Henry L. (1883), «Malagasy "Fady"», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 8, pp. 253-265.
Standing, Herbert F. (1887), «The Tribal Divisions of the Hova Malagasy», *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 9, pp. 354-358.
Stasch, Rupert (2002), «Joking Avoidance: A Korowai Pragmatics of Being Two», *American Ethnologist*, 29(2), pp. 335-365.
Stearns, Peter (2001), *Consumerism in World History: The Global Transformation of Desire*, Routledge, Londres.
Stone, Laurence (1965), *The Crisis of the Aristocracy, 1558–1641*, Clarendon Press, Oxford.
— (1968), *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800*, Weidenfeld & Nicholson, Londres.
Terray, Emmanuel (1969), *Le Marxism devant les sociétés «primitives»*, Maspero, París.
Thomas, Keith (1971), *Religion and the Decline of Magic*, Scribner Press, Nueva York.
— (1976), «Age and Authority in Early Modern England», *Proceedings of the British Academy*, 62, pp. 1-46.
Thompson, E.P. (1967), «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism», *Past and Present*, núm. 38, pp. 56-97.
— (1976), «The Grid of Inheritance», en J. Goody, J. Thirsk y E.P. Thompson (eds.), *Family and Inheritance*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (2012), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Capitán Swing, Madrid.
Thompson, Laura (1940), *The Southern Lau, Fiji*, Bernice Bishop Museum Bulletin, Honolulu.

Thornton, John (1987), «The Kingdom of Kongo, ca. 1390-1678: the Development of an African Social Formation», *Cahiers d'Études africaines,* 22, pp. 325-342.
Thrupp, Sylvia (1977), *Society & History: Essays*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
Tibebu, Tashame (1990), «On the Question of Feudalism, Absolutism, and the Bourgeois Revolution», *Review,* 13, pp. 49-152.
Todorov, Tzvetan (2008), *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Buenos Aires.
Tooker, Elizabeth (1988), «The United States Constitution and the Iroquois League», *Ethnohistory*, 35, pp. 305-36.
— (1990), «Rejoinder to Johansen», *Ethnohistory*, 37, pp. 291-297.
Toulmin, Stephen (1992), *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago.
— (2001), *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge.
Toynbee, Arnold (1934-1961), *A Study of History*, 12 volúmenes, Oxford University Press, Nueva York.
Trouillot, Michel-Rolph (2003), *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, Palgrave, Nueva York.
Tseayo, Justin Iyorbee (1975), *Conflict and Incorporation in Nigeria: The Integration of the Tiv*, Gaskiya, Zaria.
Tuck, Richard (1970), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
Turner, Stephen y Regis Factor (1994), *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*, Routledge, Londres.
Turner, Terence (1979), «Anthropology and the Politics of Indigenous Peoples' Struggles», *Cambridge Anthropology* 5, pp. 1-43.
— (1980), «The Social Skin», en Jeremy Cherfas and R. Lewas (eds.), *Not Work Alone*, Sage Productions, Beverly Hills.
— (1984), «Value, Production and Exploitation in Non-Capitalist societies», ensayo inédito basado en un trabajo presentado en el AAA 82nd Annual Meeting, Denver, Colorado.
— (1987), «The Kayapo of Southeastern Para», *CEDI, Povos Indigenas do Brasil*, vol. VIII, Sul do Pará, parte II.
— (1993), «The Poetics of Play: Ritual Clowning, Masking and Performative Mimesis among the Kayapo», ensayo inédito.
Turner, Terence (1995), «Social body and embodied subject: the production of bodies, actors and society among the Kayapo», *Cultural Anthropology,* 10, p. 2.

Turner, Terence y Jane Fajans (1988), «Where the Action Is: An Anthropological Perspective on "Activity Theory", with Ethnographic Implications», manuscrito inédito, University of Chicago.
Turner, Victor (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca.
— (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca.
Valeri, Valerio (1985), *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, University of Chicago Press, Chicago.
— (2001), «The Fetish», en Janet Hoskins (ed.), *Fragments from Forests and Libraries, A Collection of Essays by Valerio Valeri*, Carolina Academic Press, Durham.
Van Gennep, Arnold (1904), *Tabou et Totemism à Madagascar*, Ernest Leroux, París.
— (1960), *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago.
Vansina, Jan (1973), *The Tio Kingdom of the Middle Congo 1880–1892*, Oxford University Press, Oxford.
— (1990), *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, University of Wisconsin Press, Madison.
Veyne, Paul (1976), *Le Pain et Le Cirque: Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique*, Editions du Seuil, París.
Vig, Lars (1969), *Charmes: Spécimens de Magie Malgache*, Universitetsforlagets Trykningssentral, Oslo.
Virno, Paolo y Michael Hardt (eds.) (1996), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Vogel, Claude (1982), *Les quatres-méres d'Ambohibao: étude d'une population régionale d'Imerina (Madagascar)*, SELAF, París.
Wagner, Roy (1967), *The Curse of Souw*, University of Chicago Press, Chicago.
— (1995), «If You Have the Advertisement You Don't Need the Product», en D. Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-Making*, University of California Press, Berkeley.
Wall, Richard (1972), «Mean Household Size in England from Printed Sources», en Peter Laslett (ed.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1983), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
Wallerstein, Immanuel (2000), *The Essential Wallerstein*, The New Press, Nueva York.

Warburton, David (2000), «State and Economy in Ancient Egypt», en Robert A. Denemark; Jonathan Friedman; Barry K. Gills y George Modelski (eds.), *World System History: The Social Science of Long-Term Change*, Routledge, Londres.

Weber, Max (2002), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

— (2004), *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Alianza editorial, Madrid.

Whitaker, Mark P. (1996), «Relativism», en Alan Barnard y Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, Londres.

Wiedemann, Thomas (1981), *Greek and Roman Slavery*, Routledge, Londres.

Wilkinson, David (1985), «Central Civilization», *Comparative Civilizations Review*, otoño, pp. 31-53.

Williams, Eric (2011 [1944]), *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de sueños, Madrid.

Williams, Raymond (2003), *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Ediciones Nueva visión, Buenos Aires.

Wilson, Peter (1977), «The Problem with Primitive Folk», *Natural History*, 81, pp. 26-35.

— (1991), *Freedom by a Hair's Breadth: Tsimihety in Madagascar*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Wise Fool Puppet Intervention (s.f)., «History of Radical Puppetry», Zeitgeist Media.

Wolf, Eric (1985), *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

— (1999), *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press, Berkeley.

Wood, Ellen Meiskins (2002), *The Origin of Capitalism: A Larger View*, Verso, Londres.

Wright, A.R. y T. E. Lones (1938), *British Calendar Customs*, William Glaisher for the Folklore Society, Londres.

Wrightson, Keith y David Levine (1979), *Poverty and Piety in an English Village*, Cambridge University Press, Cambridge.

Yar, Majeed (2001), «Recognition and the Politics of Human(e) Desire», *Theory, Culture and Society*, vol. 18, núms. 2-3, pp. 57-76.

Yates, Frances (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, University of Chicago Press, Chicago.

Yates, Frances (1966), *El arte de la memoria*, Siruela, Madrid.
Yovel, Yirmiyahu (ed.) (1999), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, Nueva York.
Žižek, Slavoj (1998), «A Leftist Plea for Eurocentrism», *Critical Inquiry*, 24, pp. 989-1009.

David Graeber explora los límites de las jerarquías para imaginar otros futuros posibles. Con su característico estilo cercano y riguroso para transmitir ideas complejas, nos habla de los orígenes del capitalismo, el consumo, la creatividad social, la autonomía, la historia de los modales, la opresión, la acción directa y la organización de las luchas de resistencia. De estas páginas cuidadosamente escritas emana un claro propósito: explorar la naturaleza de las jerarquías y las formas que ha adoptado para imaginar las que podría tomar la resistencia.

Con la originalidad que caracteriza su obra, Graeber ilumina los rincones más particulares de la naturaleza humana. Tienes entre manos uno de los libros que mejor sintetiza el abrumador intelecto de uno de los autores más singulares de nuestro tiempo.

«*Posibilidades* es una descripción acertada de toda su obra. Es una descripción aún mejor de su vida. Su regalo fue ofrecernos posibilidades inimaginables de libertad».

MARSHALL SAHLINS

Bellaterra Edicions
Serie General Universitaria

ISBN 979-13-87639-19-8